ESSAI DE THÉOLOGIE MYSTIQUE COMPARÉE

LE

P. LOUIS LALLEMANT

ET LES

GRANDS SPIRITUELS DE SON TEMPS

TOME II

DU MÊME AUTEUR

Silhouettes d'apôtres. (Paris, Téqui.)

Un coin du vieux Maine : N.-D.-du-Chêne. Saint-Martin-de-Connée. (Paris, Téqui.)

Les victoires de l'Immaculée-Conception au XIX^e^ siècle, discours. (Paris, Téqui.)

Deux étendards. Liberté d'enseignement et monopole, discours. (Paris, Téqui.)

Les deux témoins du Sacré-Cœur : Sainte Marguerite-Marie et le vénérable P. de la Colombière, discours. (Paris, Téqui.)

Saint Martin et les destinées de la France. (Tours, Mame.)

M. Jacques Burin. (Laval, Goupil.)

La Mère Thérèse et la Miséricorde de Laval. (Laval, Goupil.)

Le Comte de Mun. *L'homme de foi. L'apôtre.* Discours. (Chez l'auteur, Paris, 42, rue de Grenelle).

La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, de la Compagnie de Jésus. (Paris, Téqui.)

Essai de théologie mystique comparée : Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps. Tome I. (Paris, Téqui.)

SENS DES ABRÉVIATIONS

D.S. = Doctrine spirituelle.
A.S. = Addition Surin.
T.A.D. = Traité de l'amour de Dieu (Surin).
E.T. = Edition Téqui.
R.A.M. = Revue d'ascétique et de mystique.

SENS DES RENVOIS

A LA *DOCTRINE SPIRITUELLE*

EXEMPLE : II, S.I, III, 3, § III A-S.X, I.

II = Principe II.
S.I. = Section I.
III = Chapitre III.
3 = Article 3.
§ III = Paragraphe III.
A-S.X.I. Addition Surin. Ch. X, art. I.

ESSAI

DE THÉOLOGIE MYSTIQUE COMPARÉE

LE

P. LOUIS LALLEMANT

ET LES

GRANDS SPIRITUELS

DE SON TEMPS

PAR

Le P. Aloÿs POTTIER, S. J.

TOME II

L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT
COMPARÉE AVEC LES PREMIERS REPRÉSENTANTS
DE L'ÉCOLE IGNATIENNE FRANÇAISE
ET AVEC SAINT FRANÇOIS DE SALES

240.9
LIBRARY
P851
Alma, California

PARIS

PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

—

1928

Nihil obstat :

J.-V. BAINVEL, S. J.

Parisiis die 31 julii 1927.

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum die 8a sept. 1927.

G. COURT.

VIC. GÉN.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT COMPARÉE AVEC LES PREMIERS REPRÉSENTANTS DE L'ÉCOLE IGNATIENNE FRANÇAISE ET AVEC SAINT FRANÇOIS DE SALES

PROLOGUE

Les grands spirituels ignatiens d'Espagne[1] eurent sur le P. Louis Lallemant et ses disciples une influence incontestable : nous l'avons établi au tome I.

Mais, en deçà des Pyrénées, la théologie mystique de saint Ignace avait eu aussi, au long des cinquante années qui précédèrent l'éclosion, à Rouen, de la *Doctrine spirituelle*, des interprètes autorisés.

En directeurs d'âmes et en moralistes pratiques, plutôt qu'en professeurs patentés ou en docteurs ès sciences sacrées, ils avaient choisi, pour y consigner leur enseignement, non pas de savants et lourds in-folios, mais des recueils de méditations, des livrets de piété, des essais ascétiques, où large place était faite à la psychologie et à l'histoire des saints. Recueils, livrets, essais, généralement écrits en français, gardaient le reflet des *Exercices spirituels*, mais devaient avoir et avaient de fait leur originalité.

En quoi réside-t-elle ? Et si l'on ne peut pas dire que les spirituels de cette époque — ceux qu'on pourrait appeler les Primitifs de l'école

1. Balthazar Alvarez, Alvarez de Paz, Suarez.

ignatienne française — forment eux-mêmes une école de spiritualité tout à fait tranchée, par quelles nuances se distinguent-ils de leurs contemporains et de leurs successeurs immédiats ? Quelles sont, en particulier, les ressemblances ou les différences entre eux et saint François de Sales dans la façon d'*introduire* les personnes du monde *à la vie dévote ?*

Le P. Lallemant et ses disciples, qui ne pouvaient ignorer ni celui-ci ni ceux-là, sont-ils tributaires de leur manière d'exprimer ou d'interpréter la spiritualité traditionnelle et les grandes idées des *Exercices ?*

Autant de questions intéressantes, semble-t-il, et dont l'étude projettera une plus vive lumière sur la *Doctrine spirituelle* elle-même, en fonction de laquelle, si je puis dire, cette étude sera surtout envisagée et conduite.

Si l'exposé et la discussion de certains problèmes, soulevés par la comparaison inévitable entre les *Exercices* et le *Traitté de l'amour de Dieu*, paraissent à première vue *passus extra viam*, une lecture attentive y montrera, j'espère, un détour non seulement utile, mais indispensable ; on me pardonnera quelques longueurs, en faveur du surcroît de clarté qui rejaillit sur l'*Essai* tout entier.

J'aurais été sûr de n'avoir pour lecteurs que des confrères, à qui un perpétuel commerce avec le livre de saint Ignace n'a rien laissé ignorer des trésors qu'il renferme, j'aurais souvent remplacé par de brèves indications ou de simples renvois des commentaires, qui à d'aucuns pourront sembler redondants et prolixes. J'ai eu en vue un

public non moins ouvert, certes, aux questions d'ascétique et de mystique, mais moins familiarisé avec le chef-d'œuvre de saint Ignace et les écrits spirituels qu'il a inspirés sous les règnes de Henri IV et de Louis XIII.

C'est surtout à l'intention de cette catégorie de lecteurs que j'ai multiplié les explications textuelles des *Exercices* et les extraits de certains livres rares — rares dans tous les sens du mot, et parce que œuvres de valeur, et parce que presque introuvables. Qui donc a facilement sous la main *L'intérieure occupation* du P. Coton, *La pratique solide de l'amour de Dieu* du P. Binet, les *Questions sur l'amour de Dieu*, du P. Surin, et tant d'autres ouvrages dont l'étude s'imposait, pour que fût bien au point cet *Essai de théologie mystique comparée*.

Si des ouvrages moins rares sont parfois non moins largement cités, c'est que, jugeant d'autrui par moi-même, j'ai pensé qu'on aimerait à avoir sous les yeux, sans être obligé de les chercher dans une bibliothèque, les pièces essentielles à la discussion de chaque problème amorcé. Car en plus d'un chapitre de ce tome II la discussion prendra encore le pas sur le simple exposé, visant à mettre les points d'importance en pleine lumière, et ayant souci de « garder toujours des formes courtoises, sans que l'ardeur des convictions y perde rien[1] ».

A qui me laisserait entendre que, plus d'une fois, exposés doctrinaux et discussions ont glissé

1. Compte rendu du tome premier, par le P. Cavallera S. J. R. A. M., avril 1927.

au plaidoyer *pro domo meâ*, je n'aurais qu'une réponse à faire : si mon héritage de famille m'est cher, plus chère encore m'est la vérité. Or la vérité qui, à mon humble avis, ensoleille toute l'histoire de la spiritualité ignatienne française au début du XVII^e^ siècle, c'est que les *Exercices*, interprétés suivant la pensée exacte de leur saint auteur, en sont l'âme, l'âme de l'école salésienne, comme de l'école de Lallemant, et que l'âme de cette âme est l'amour de Dieu.

Paris. Saint jour de Pâques 1927.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT COMPARÉE AVEC LES PREMIERS REPRÉSENTANTS DE L'ÉCOLE IGNATIENNE FRANÇAISE ET AVEC SAINT FRANÇOIS DE SALES

PREMIÈRE SECTION

LES JÉSUITES HUMANISTES INTRODUCTEURS A LA VIE DÉVOTE AVANT SAINT FRANÇOIS DE SALES ET AVEC LUI

CHAPITRE PREMIER

L'OPTIMISME DES SPIRITUELS IGNATIENS AU DÉBUT DU XVII[e] SIÈCLE ET LE RIGORISME VERBAL DU P. L. LALLEMANT

Optimisme et pessimisme religieux, humanisme chrétien, humanisme dévot : autant d'expressions mises en honneur par nombre d'écrivains de notre temps, qui se sont donné pour tâche de raconter l'histoire des saints ou d'étudier le sentiment religieux en France au XVI[e] et au XVII[e] siècle.

« Optimisme et pessimisme, observe M. Francis Vincent[1], sont comme les deux pôles entre lesquels oscille

1. *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 26.

éternellement l'humanité. Tout homme, à son insu ou consciemment, subit l'attraction de l'un ou de l'autre, et parfois tour à tour de l'un et de l'autre. Pivots de doctrines, plus encore que doctrines autonomes, l'optimisme et le pessimisme ne donnent pas seulement à la piété sa forme et sa nuance, ils s'insinuent de toutes parts dans notre pensée religieuse pour en régler le rythme et, si j'ose dire, la température : ils sont à l'origine de toutes nos démarches dans l'œuvre du salut.

« Deux familles d'esprits, dont saint François d'Assise et l'abbé de Rancé, Mme Guyon et Calvin peuvent, en deçà et au delà de l'orthodoxie, nous figurer les exemplaires supérieurs, se forment ainsi perpétuellement dans la chrétienté, selon deux conceptions contraires de l'homme et de Dieu. »

« Dieu est-il Père ou Justicier ? Dieu d'amour, comme dit saint Jean, ou Dieu *terrible*, comme dit M. de Saint-Cyran ? Tendrement attentif à sa créature, avide de la sauver, aime-t-il qu'on l'approche avec familiarité ; ou bien, jaloux de sa gloire, avare de sa grâce et de son ciel, demeure-t-il à jamais le Dieu lointain du Sinaï ou du Buisson ardent ? »

Et l'homme, que vaut-il ?

« Est-il aveugle, débile et pervers ; ou bien se porte-t-il avec aisance à la vertu ? Est-il spontanément l'ennemi de Dieu ; ou bien va-t-il d'un mouvement naturel vers Lui ?[1] »

D'après la réponse qu'on aura faite à ces questions, on se rangera dans le camp des optimistes ou des pessimistes.

« L'évangile à *leurs* yeux *n'offrant* de tous côtés
« Que pénitence à faire et tourments mérités »,

les pessimistes adopteront pour eux-mêmes et prêcheront à autrui une impitoyable rigueur.

1. *Ibid.*, p. 25-26.

Dociles, au contraire, à la voix de Celui qui a tant aimé les hommes, et ne désespérant ni d'eux-mêmes, ni de Dieu, les optimistes, loin de se laisser hypnotiser par les tares de la *bête* humaine, rappelleront sans cesse à l'âme qu'elle reste toujours un *ange* par quelque endroit : dieu tombé qui se souvient des cieux, elle est appelée à en refaire la conquête, pourvu qu'elle use des armes que la munificence divine met largement à sa disposition.

Apaisante et fortifiante théologie enseignée au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle du haut des chaires, développée dans les in-folios, monnayée dans les petits livres pieux par la pléiade des écrivains que l'on a appelés les *humanistes chrétiens* et les *humanistes dévots*.

Cette théologie, c'est « la théologie du concile de Trente que nos humanistes — grands docteurs ou modestes catéchistes — ont pour mission d'illustrer, à l'usage des fidèles et d'appliquer à l'ordre dévot »[1].

« Sans négliger aucune des vérités essentielles du christianisme, l'humanisme chrétien met de préférence en lumière celles qui paraissent les plus consolantes, les plus épanouissantes, en un mot les plus humaines, qu'il tient du reste pour les plus divines, si l'on peut dire, pour les plus conformes à la bonté infinie... Avec Térence, et mieux et plus que Térence, il entend bien que rien d'humain ne lui soit étranger, et cela parce que, dans tout ce qui est humain, il reconnaît l'image de Dieu, et son frère dans chaque homme. Avec Shakespeare et plus haut que Shakespeare, il s'écrie lui aussi : *How beauteous mankind is*, que l'humanité est belle ! et cela parce que

1. H. Bremond. *L'Humanisme dévot*, p. 370.

l'humanité a été rachetée par un Dieu fait homme, et que la grâce l'élève au-dessus de sa naturelle perfection »[1].

Après cela, si l'on se propose de mettre à la portée de tous, même des plus simples, les principes et l'esprit de l'humanisme chrétien, on fera œuvre d'humanisme dévot.

« L'humanisme chrétien est plus spéculatif que pratique, plus aristocratique que populaire ; il s'adresse à l'élite plutôt qu'à la foule. L'humanisme dévot est avant tout une école de sainteté personnelle, une théologie et une doctrine, sans doute, mais affective et toute dirigée vers la pratique ; d'un autre côté, sa propagande veut atteindre tous les fidèles...[2] »

Que la Compagnie de Jésus, depuis ses origines, ait été la terre classique de l'humanisme considéré dans sa double nuance — du reste variée à l'infini — amis et ennemis sont unanimes à le reconnaître : l'histoire est là dont personne ne peut récuser le témoignage.

« Pendant leur premier siècle, écrit M. Henri Bremond, les jésuites ont soutenu sans relâche et continué brillamment les traditions de l'humanisme chrétien. Laynès, Salmeron, Canisius, Campion, l'helléniste délicat, le martyr, Maldonat, le grand Maldonat, Molina, Lessius, Possevin, l'humaniste errant à la vie épique, le maître de François de Sales, Petau enfin et combien d'autres, c'est bien toujours le même esprit, la même doctrine »[3].

Cet esprit et cette doctrine avaient été hérités de saint Ignace, de qui, certes, on aurait pu dire

1. *Ibid.*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. *Ibid.*, p. 15.

avec plus de vérité encore que de Bourdaloue qu' « il avait l'intraitable jalousie des droits de Dieu »[1], mais qui, en les maintenant intrépidement, en face du paganisme éternel, du naturalisme toujours menaçant et plus envahissant que jamais, du fait de la renaissance et de la soi-disant réforme, eut le mérite de ne pas les exagérer aux dépens de la divine Bonté — pas plus qu'il n'exagéra, par excès de rigorisme, la misère et les tares de l'homme déchu[2].

Feuilletez l'immense correspondance du Fondateur de la Compagnie, ses Constitutions ou ses *Exercices*, vous n'y trouverez pas une ligne dont puissent se prévaloir les tenants de Luther ou de Calvin, de Baïus ou de Jansénius. Ils s'en vengeront, en lui prodiguant, ainsi qu'à ses plus illustres fils, l'injure de pélagien et de semi-pélagien. L'Eglise catholique les en a superbement lavés, en approuvant, comme étant siennes, les doctrines de la Compagnie sur les points en litige.

Toutefois, les hérétiques notoires n'ont pas été les seuls à prendre ombrage de l'optimisme théologique des docteurs de la Compagnie de Jésus.

Le conflit qui éclata entre Salmeron, député par saint Ignace au concile de Trente, et l'évêque de Modène, le futur cardinal Morone, un des Pères du concile, prouve à l'évidence que les milieux ecclésiastiques du temps étaient loin d'être tous gagnés à l'humanisme chrétien. Racontant lui-même l'incident, l'évêque de Modène

1. Le mot est du protestant Vinet.

2. *Exercices spirituels.* Règles d'orthodoxie, 14, 15, 16, 17, 18.

écrivait plusieurs années après : « J'ai toujours aimé la Compagnie de Jésus. En Allemagne, j'eus pour confesseur, tant qu'il vécut, le P. Pierre Le Fèvre, excellent religieux. Après sa mort, quand cela m'était possible, j'avais recours à Claude Le Jay, de la même Compagnie. Etant à Trente, j'ai envoyé le jésuite Salmeron prêcher à Modène; il me paraissait bien instruit et bien armé contre les Luthériens; je pensai qu'il conviendrait à ma ville épiscopale. Il y alla et commença à remplir son office. Les académiciens qui, à son endroit, étaient suspects, élevèrent contre lui des rumeurs, et le gouverneur de Modène reprocha au prédicateur d'user d'injures, parce que Salmeron appelait ces gens par le nom qu'ils méritaient.

« Le concile ayant interrompu ses sessions, je retournai à Modène ; j'assistai au sermon de Salmeron, et je l'entendis exalter tellement les mérites des œuvres qu'il me sembla donner par là aux hommes l'occasion d'être plus arrogants et superbes envers Dieu. Je l'appelai en particulier; nous commençâmes une conférence à nous deux et nous en vînmes au point en question. Lui, jeune, hardi, savant, me parlait vivement, et, je le crois maintenant, avec un zèle pieux. J'eus peu de patience. Moins poli que mon interlocuteur, et irrité par ses discours, je me levai le premier et lui dis, je pense, mainte sottise. Je me rappelle celle-ci seulement : que je ne connaissais pas tous ces mérites ; que même en disant la messe, la plus sainte des œuvres que l'homme puisse accomplir, je faisais un péché.

« Salmeron me répliqua que c'était là une opi-

nion mauvaise. Elle l'est, en effet, si l'on entend que dire la messe est un péché ; mais ma pensée était que, encore qu'aucune action ne soit plus agréable à Dieu que la célébration du sacrifice, il m'arrivait souvent, à cause de mon peu de dévotion et de respect, et des distractions de mon esprit, d'être forcé de me repentir des manquements commis dans un si grand mystère. Toutefois, je sais que j'ai mal agi dans cette rencontre... » [1].

Morone avait mal agi, en se laissant emporter par la colère, mais comme il le reconnaît aussi, il avait surtout mal pensé ; et Salmeron, en bon humaniste chrétien, disons en bon théologien catholique, avait eu raison de ne pas laisser mettre en question, pour une distraction ou un léger manque de respect, le mérite d'une œuvre telle que la célébration de la messe ; c'est à bon droit que devant l'évêque de Modène, comme devant les académiciens en rupture d'orthodoxie, il soutenait qu'il fallait faire confiance à l'homme et faire confiance à Dieu [2].

A l'énoncé de certaines maximes hautaines et dures, en présence des solutions sévères données à d'assez nombreux cas de conscience, plus d'un lecteur de la *Doctrine spirituelle* s'est demandé si le P. L. Lallemant, que ce fût par tempéra-

1. *P. Claude le Jay. Essai historique*, par le P. J.-M. Prat S. J. Pièces justificatives, pp. 455-656.

2. D'après Salmeron, Morone se serait emporté jusqu'à dire que *pro bono opere suo meretur infernum!*... Hyperbole manifeste, observe M. H. Bremond. L'évêque de Modène n'allait certainement pas à ces extrêmes ; mais d'une conscience délicate et plus ou moins sous l'influence des doctrines d'Occam, il n'avait pas assez le courage de son humanisme. *L'humanisme dévot*, p. 15.

ment ou du fait des circonstances, n'aurait pas incliné vers la rigueur occamiste de Morone, plutôt que vers la suavité de cet humanisme chrétien, qui trouva dans Salmeron et, en général, chez les Jésuites du Ier siècle de la Compagnie des tenants si résolus.

Pour en revenir à l'âpre discussion de Modène sur les péchés commis en disant la messe, est-ce l'écho de la parole de Salmeron ou l'écho de celle de Morone qu'on entend dans cette diatribe contre « le fonds d'orgueil qui est en nous ? »

« Nous faisons en un jour plus de cent actes d'orgueil... Si nous ne sommes extrêmement fidèles à la grâce, nous faisons tout, jusqu'aux actions les plus saintes, par un motif de propre excellence : de sorte que si nous disons la Messe, si nous allons à l'oraison, si nous faisons notre lecture spirituelle ou quelque autre exercice, ce que nous envisageons en cela, c'est notre agrandissement spirituel. Ce motif-là est désordonné. Ce que nous devons nous proposer c'est de nous unir à Dieu... Ce motif est pur et désintéressé. Il est agréable à Dieu[1]. »

Qu'il est donc facile d'être désagréable à Dieu, se dit-on ! et que le mérite fleurit difficilement sur nos œuvres, même les meilleures !

Et comment se laisser aller à l'optimisme en lisant de si pessimistes réflexions sur « la corruption naturelle du cœur humain ! »

« Il y a en nous une malice infinie que nous ne voyons pas, parce que nous n'entrons jamais sérieusement dans notre intérieur. Si nous le faisions, nous y trouverions une infinité de désirs et d'appétits déréglés d'honneur, de plaisir, de commodités, lesquels bouillonnent sans cesse

1. *Doctrine spirituelle*, pp. 148, 151.

dans notre cœur... Imaginons-nous un puits bourbeux, duquel on tire incessamment de l'eau ; au commencement, ce qu'on en tire, n'est quasi que de la boue... Toutes nos puissances sont infiniment déréglées... [1] »

Qu'on ne dise pas que c'est là une boutade en passant.

Il est vrai qu'on ne trouve rien de semblable dans le résumé de Surin, mais les notes de Rigoleuc, qui sont le fond de la *Doctrine*, fourmillent de traits acérés, décochés sans pitié contre la pauvre nature !

« Regardons-nous sans cesse comme une sentine et comme un égoût de tous les maux » (p. 121).

« Le cœur est une sentine d'ordures qu'il faut vider à tous moments » (p. 207).

« Les infirmités et les plaies de la nature corrompue ne se guérissent jamais entièrement », *ibid.*

« Saint Augustin estime que Dieu donna aux Romains l'empire de l'univers pour récompense de leur vertu. Cependant combien de corruption dans leurs vertus les plus pures et les plus solides ! » (p. 78).

« La corruption originelle qu'on nomme *fomes peccati*, aliment du péché, est dans toutes nos puissances et dans tous nos membres, comme il paraît dans les enfants qui ont de l'inclination au mal, sans qu'ils en puissent encore faire les actes », (p. 139).

Lallemant vient-il à parler des passions, il n'y

1. Pages 135-138.

voit jamais que dérèglement et damnable perversité.

« Les passions sont les caractères du diable... Tant que nous sommes sujets à des passions nous sommes dans l'esclavage de Satan, qui leur donne le mouvement à peu près comme fait un organiste aux orgues qu'il touche. Pour cet effet, il remue les humeurs du corps et les fantômes de l'imagination. Il réveille le souvenir des objets et il en représente l'idée de la manière qu'il sait être capable d'exciter la passion qu'il veut faire jouer, et si nous ne sommes pas sur nos gardes, il réussit ordinairement dans son dessein...[1] »

« La concupiscence et les passions éteignent insensiblement les lumières infuses et surnaturelles de l'entendement; de sorte qu'à la fin elles viennent à les étouffer entièrement... même dans les matières qui regardent la perfection. L'on envisage quelque objet, un emploi par exemple, qu'on trouve commode ou qui a de l'éclat. La passion s'excite, on aime, on désire cet emploi. D'abord l'entendement éclairé des lumières de la grâce résiste à ce désir et le condamne; mais la passion s'augmentant et les lumières de la grâce s'éteignant peu à peu, l'entendement ne fait plus de résistance. Il condescend aux inclinations déréglées de la volonté; il les approuve; il trouve des raisons pour les justifier et, corrompu par la volonté, il aide à son tour à la corrompre, lui proposant de fausses maximes pour autoriser son dérèglement[2]. »

Certes, cette analyse des ravages de l'affection déréglée et de la passion est d'un maître, mais que son regard est froid et dur, que son scalpel est impitoyable! Ne retrouve-t-on pas dans ces pages quelque chose de ce pessimisme augustinien qui était dans l'air, au moment où le P. Lallemant enseignait la théologie à Paris et l'ascé-

1. Page 145.
2. Page 147.

tisme à Rouen ? « On était environné de calvinistes, de baïanistes, de jansénistes et, sans nullement pactiser avec eux, on croyait devoir prendre dans l'école de saint Augustin les idées pessimistes sur la corruption originelle... De là, une tendance rigoriste dans la morale et dans l'ascétisme, une incapacité d'imiter saint François d'Assise souriant à la musique, aux oiseaux, au soleil [1]. »

Lallemant, en effet, a beau parler de joie, il interdit à ses disciples d'en mendier aux créatures, ne fût-ce qu'une goutte.

« Nous ne pouvons trouver dans les créatures la joie et la paix, qui sont les fruits du Saint-Esprit, pour deux raisons.

« Premièrement, parce qu'il n'y a que Dieu dont la possession nous affermisse contre les troubles et les craintes, au lieu que celle des créatures cause mille appréhensions et mille inquiétudes...

« Secondement, parce que rien des biens créés ne peut nous suffire ni nous contenter pleinement. Videz la mer de ses eaux, et mettez-y ensuite une goutte d'eau ; remplirez-vous ce vide immense ? » (pp. 268-269).

« Les créatures nous trompent. Une créature nous dit : *viens à moi, je te remplirai.* Nous la croyons, elle nous trompe. Ensuite une autre, puis une autre... Mais toutes leurs promesses ne sont que des mensonges... Quand nous nous attachons à elles, elles nous jettent dans l'élément de la peine, du trouble et de la misère, qui sont des qualités aussi inséparables de la créature, que la joie, la paix et la félicité sont inséparables de Dieu » (p. 53). « Dès lors, pourquoi nous attacher aux créatures comme nous faisons ? Elles sont si bornées, si vides, de si peu de durée ! Et quant aux hommes en particulier, ne savons-nous pas

1. M. Letourneau. *Écoles de spiritualité. L'école française* du XVII[e] siècle. Paris, 1913, p. 13.

qu'ils n'aiment qu'eux-mêmes et ne cherchent en toutes choses que leur intérêt ? » (pp. 55-56).

Que si nous devons refuser aux créatures l'entrée de notre cœur, ne faut-il pas commencer par leur retirer notre estime et notre admiration ?

« Après l'Incarnation, nous ne devons plus rien admirer. Il est dangereux de donner notre admiration aux créatures. Il n'y a qu'un Dieu incarné qui la mérite. Admirer quelque chose dans l'ordre de la nature, c'est marquer le peu de vertu qu'on a. » (p. 320).

« Nous ne devrions vouloir, ni voir, ni admirer autre chose sur la terre, que le Saint Sacrement. Si Dieu même était capable d'admiration, il n'admirerait que ce mystère et celui de l'Incarnation... Les prêtres surtout ne devraient respirer que cet adorable sacrement, dont ils sont les ministres ; ils ne devraient penser à autre chose, autant que cela est possible (p. 360).

Après ces citations — et je pourrais en cueillir beaucoup d'autres, rendant le même son, du commencement à la fin de la *Doctrine*[1], — la cause n'est-elle pas entendue ? Ne faut-il pas rayer le P. L. Lallemant de la liste des optimistes en théologie, et renoncer à le compter parmi les humanistes chrétiens ?

Je réponds que la question est beaucoup plus nuancée qu'elle ne peut paraître au premier abord. Sans nous en tenir à l'écorce des mots, allons jusqu'à la moelle de la doctrine ; une analyse attentive et impartiale nous montrera que Lallemant ne donne la main aux pessimistes augusti-

1. « C'est pour nous un malheur extrême de pouvoir trouver de la satisfaction dans les créatures, pour lesquelles nous ne devrions avoir que du mépris et du rebut » (p. 66), etc., etc.

niens, ni dans sa philosophie de Dieu, ni dans sa philosophie de l'homme et du monde. Certaines anomalies verbales resteront à expliquer, dont nous demanderons la clef à son entourage médiat ou immédiat — surtout à la façon dont il entend son rôle d'Instructeur chargé d'introduire une élite aux arcanes de la vie mystique.

I. — Les vues de Lallemant sur Dieu, Optimisme de sa philosophie et de sa théologie

Il suffit de parcourir les dix pages du *Premier principe* pour être convaincu que, dans sa philosophie de Dieu, Lallemant est du plus généreux optimisme. Le Dieu qu'il présente à ses disciples n'est jamais un despote inhumain, mais le Père qui nous offre comme prix de notre amour « la joie, la paix et la félicité » (p. 53).

S'unir à Lui, c'est la perfection, sans doute, mais c'est aussi la béatitude, et le bonheur n'est que là : « Notre perfection et notre bonheur consistent en l'assujettissement de notre cœur à cet empire de Dieu. Plus notre cœur lui sera soumis, plus nous serons et parfaits et heureux » (57-58).

Le mot d'ordre qu'il ne cesse de répéter aux âmes qu'il guide à la conquête de la perfection n'est pas le *pavete* de Saint-Cyran, mais le *sperate* et le *gaudete* de saint François de Sales, avec une note moins jeune peut-être, mais peut-être aussi plus virile.

Relisez son petit traité sur la confiance en Dieu, et dites si ces pages ravissantes ne pour-

raient pas être signées par le plus optimiste des humanistes chrétiens.

« Une des choses en quoi nous déshonorons davantage Dieu, est notre peu de confiance en lui : et ce défaut vient de ce que nous ne considérons pas assez ce qui nous a été donné dans l'Incarnation, et ce qu'un Dieu fait homme a fait pour les hommes..... Que le fils d'un roi voulût mourir pour expier le crime d'un vassal qu'il aimerait ; ou qu'un roi voulût donner la vie de son fils pour un favori, ce serait une miséricorde et une bonté admirables ; mais que ce fils voulût mourir et que ce père voulût donner la vie de son fils pour leur unique et mortel ennemi, c'est un excès de miséricorde et de bonté qui ne se peut concevoir. C'est cependant ce que Dieu à fait, donnant son Fils à la nature humaine son ennemie, non seulement pour la sauver, mais encore pour l'élever au trône de la divinité. C'est ce qu'a fait le Fils de Dieu, qui pouvant sauver les hommes par une parole, par une de ses larmes, par un de ses soupirs, a voulu leur mériter la grâce du salut par une vie aussi laborieuse et aussi pauvre que celle qu'il a menée, par une mort aussi cruelle et aussi honteuse que celle qu'il a soufferte.

« Et après cela nous n'aurons pas de confiance dans une telle miséricorde ? Nous n'espérerons pas qu'un Rédempteur si plein de bonté, qui nous a rachetés, au prix de son sang, nous délivrera de nos péchés et de nos imperfections ?

« La défiance déplaît extrêmement à Dieu, surtout dans les âmes qu'il a prévenues de grâces extraordinaires. Ce fut en punition d'une légère défiance que Moïse n'entra point dans la terre de promission.

... « Nous faisons tort à Dieu, lorsque nous disons : Quand serai-je indifférent ? Quand aurai-je le don d'oraison ? Comme si Dieu était pauvre ou avare de ses dons ! Comme s'il n'avait pas lui-même entrepris notre perfection ! Suivons seulement ses volontés, coopérons à ses grâces, étudions-nous à la pureté de cœur, et assurons-nous qu'il ne nous manquera pas.

« Plusieurs n'arriveront jamais à une grande perfection, parce qu'ils n'espèrent pas assez... Nous devons espérer

et attendre de Dieu de grandes choses, parce que les mérites de Notre-Seigneur sont à nous : et que c'est honorer beaucoup Dieu, que d'espérer beaucoup de lui. Plus nous espérons, plus nous l'honorons », pp. 78-80.

Quand il traite, au sixième Principe, de l'*union avec Notre-Seigneur*, le P. Lallemant touche mainte et mainte fois cette corde de la confiance en Dieu, en s'appuyant toujours sur les munificences de l'Incarnation.

« Nous avons peine à croire de certaines grâces extraordinaires que nous lisons dans les Vies des Saints. Qui croit la faveur que Dieu a faite aux hommes, en se faisant homme, n'en doit plus trouver nulle autre incroyable ou surprenante. Toutes les communications que Dieu peut faire après celle-là ne sont rien. Dieu s'étant donné de la sorte aux hommes ne peut plus rien leur refuser. C'est pour leur donner tout le reste qu'il s'est donné lui-même dans l'Incarnation. Nous n'avons seulement qu'à nous disposer par la pureté de cœur, comme fit la sainte Vierge », p. 321

Ces appels passionnés à la confiance s'adressent sans doute directement à un « petit troupeau », à une élite tirée de la masse par une vocation spéciale à la perfection, mais dans la pensée de Lallemant, qui n'a rien de janséniste, ils ne conviennent pas seulement à des âmes qui pourraient se croire prédestinées, parce qu'elles auraient reçu un signe de prédestination, ils conviennent à tous, sans exception. La sérénité de Lallemant, quand il parle de Dieu et du Christ Rédempteur, n'est pas assombrie comme celle de Pascal — optimiste quand il pense à lui-même, pessimiste quand il songe à la foule des réprouvés. — Il n'hésite pas à affirmer que le Christ est mort pour tous les hommes et que les trésors de la

rédemption sont les trésors de tous[1]. Bien plus, d'après lui, Dieu n'est pas seulement prodigue des simples grâces de salut, il l'est des grâces de choix qui ouvrent aux âmes le jardin fermé de la vie mystique.

« On voit dans la première Épître de saint Paul aux Corinthiens, dit-il, que les dons de Dieu les plus merveilleux étaient ordinaires aux premiers chrétiens... et le saint apôtre exhorte les fidèles à désirer ces dons spirituels... Maintenant, si quelqu'un aspire à quelque don d'oraison un peu au-dessus du commun, on lui dit nettement que ce sont là des dons extraordinaires... qu'il ne faut ni les désirer ni les demander : ainsi on lui ferme pour jamais la porte de ces dons. C'est un grand abus... », p. 414.

Et le Père condamne les directeurs qui, « peu spirituels ou trop timides, ferment entièrement la porte de la contemplation aux âmes qu'ils conduisent, les empêchant d'y entrer, quoique Dieu les y appelle » (p. 410).

Nous avons vu qu'il y appelle normalement toutes les âmes qui auront pratiqué l'ascèse à un degré éminent. (Tome I, pp. 213-233.)

Inutile d'insister sur le premier aspect de l'optimisme du P. Lallemant : si le Dieu qu'il nous

1. « Peut-être Pascal n'irait-il pas jusqu'à l'affreuse négative : « Le Christ n'est pas mort pour tous », mais l'affirmation « il est mort pour tous », le trouverait hésitant. Il distingue, il se débat...

Nous croyons comme lui que le Christ a versé telles gouttes de sang, qu'il est mort pour nous; mais à cette bienheureuse certitude nous ne sommes pas arrivés par le même chemin que Pascal. « Puisque le Christ est mort pour tous les hommes, disons-nous, il est mort pour moi ». Pascal : « Bien que peut-être, bien que sans doute, il ne soit pas mort pour tous les hommes, il est mort pour moi... » (H. Bremond. *L'école de Port-Royal*, p. 330.)

Et comment Pascal prétend-il savoir que le Christ est mort pour lui? Il a « un signe, qui n'est pas donné à tous, prétend-il : la consolation sensible ». (*Ibid.*, p. 336.)

prêche « ne nous aime que dans le Christ »[1], au moins dans le Christ nous aime-t-il jusqu'aux plus étonnantes générosités.

Reste à montrer que le pessimisme avec lequel il semble envisager le second aspect du problème, la philosophie de l'homme, est beaucoup plus verbal que réel, si je puis dire; si bien que le jugement porté par Sainte-Beuve sur saint François de Sales peut être appliqué mot pour mot à notre grand spirituel : « Il est décidément optimiste en théologie; il reste surtout frappé de *l'abondance des moyens de salut*... Rien ne peut être plus opposé au *tremblement* que ressentait et inspirait M. de Saint-Cyran[2]. »

II. — Les vues philosophiques et théologiques du P. Lallemant sur l'homme, ses misères et ses moyens de salut

Si l'humanisme est essentiellement une tendance à s'émerveiller devant la nature humaine

1. « Dieu ne nous aime qu'en Jésus-Christ, et s'il nous regarde hors de son Fils, comme il ne voit en nous que des péchés, il ne nous prépare que des supplices » (p. 356). Saint-Jure exprime la même pensée, mais d'une façon plus oratoire, à son ordinaire : « Dieu le Père n'aime d'un amour de vraie amitié dans tout l'univers que Jésus-Christ seul ; c'est pourquoi saint Paul l'appelle le Fils de son amour et de ses complaisances, de sorte que, comme dit le même apôtre, il nous rend agréables à ses yeux, en lui et par lui, il nous trouve beaux et tout éclatants de gloire quand nous sommes liés à lui, cette liaison nous communiquant cette beauté et cette gloire; — ou, s'il nous voit seuls et sans lui, nous lui paraissons difformes, hideux et abominables, parce qu'en effet sans lui nous le sommes, n'étant remplis que de péchés, et ses ennemis: tellement qu'une personne lui est d'autant plus chère et plus aimable qu'elle est plus jointe à son Fils, comme il paraît en Notre-Dame et aux apôtres... » (*Vie de M. de Renty*, p. 277.)

2. Cité par M. Francis Vincent, *ibid.*, p. 20.

prise en elle-même et à la glorifier en toute rencontre, avec un enthousiasme éperdu, avouons-le sans ambages : le P. Lallemant n'est pas un humaniste. Mais c'est là l'humanisme extrême, « l'humanisme flamboyant », a-t-on dit[1], l'humanisme éternel, et plus païen que chrétien.

L'humanisme chrétien voit l'homme tel que l'a fait le péché originel, plus ou moins blessé, affaibli, appauvri, mais non pas irrémédiablement vicié, corrompu dans toutes ses fibres et incapable de tout bien. Optimiste encore et toujours, il fait confiance et crédit à la nature tombée dans Adam, mais relevée dans le Christ, il la défend, il lui tend la main, il l'encourage autant qu'il la gourmande, il se plaît à la voir « honorée autant qu'il se pouvait faire » par l'incarnation, et exaltée « jusqu'au trône de Dieu. On ne doit pas s'étonner que l'homme soit faible, sujet à l'erreur, aux péchés, aux misères, à la mort, mais qu'il soit tout-puissant, infiniment sage, infiniment saint, impeccable, immortel, c'est une merveille de la toute-puissance de Dieu... Et tout ce qui est en Notre-Seigneur Jésus-Christ nous appartient d'une façon très particulière. Sa sainte âme n'a été créée que pour l'amour de nous; son sacré corps n'a été formé que pour nous; son humanité n'a été unie à la Personne divine du Verbe, que pour les hommes. »

Ces dernières considérations sont du P. Lallemant[2]. Et la conclusion qui s'en dégage n'est pas moins optimiste. Les hommes sont donc quel-

1. M. H. Bremond. *Humanisme dévot*, p. 9.
2. *D. S.*, pp. 318, 320, 321.

que chose de bien grand, au moins quand ils sont vus dans le Christ et dans le rayonnement de la gloire qu'il leur a méritée !

Aussi, pour les aider à en prendre possession « tout l'univers s'emploie au service des hommes..., toutes les créatures nous rendent une infinité de services et se consument à nos usages... » (p. 356).

« De toutes nous avons à nous servir, comme de moyens pour tendre à Dieu, sans y attacher notre cœur » (p. 66).

Le monde n'est pas une collection de pièges disposés par une main jalouse à tous les tournants de nos chemins pour nous faire tomber; c'est un arsenal dont toutes les pièces sont des armes de victoire. « Tout ce qu'il y a de créatures au monde, tout l'ordre de la nature et celui de la grâce, toute la conduite de la Providence, tend à ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu » pour nous faire arriver jusqu'à Lui[1].

Où sera l'humanisme chrétien, s'il ne se trouve pas dans ces lignes? Il s'y trouve, certes, et c'est en fonction de l'optimisme qu'elles expriment que doivent être interprétées les expressions rigoristes que nous avons citées plus haut.

1° Qu'il s'agisse de « la corruption naturelle du cœur humain... égout et sentine de tous les maux »,

1. Page 134. Même optimisme chez le P. Saint-Jure : « Il est vrai, écrit-il, que Dieu a mis dans le sein de chaque chose, dans les richesses et dans la pauvreté, dans les honneurs et dans les opprobres, dans la santé et dans les maladies, dans les biens et dans les maux une force secrète et une capacité morale pour nous aider à faire notre salut, pour nous être des instruments de perfection, et des liens à nous lier et nous unir à lui; mais pourtant c'est selon qu'on s'en sert; pouvant vous sauver étant bien prises, les prenant mal et de travers, elles seront cause de votre ruine. » (*La vie de M. de Renty*, p. 176.)

ou des « passions, caractères du diable », ou des abîmes que les créatures ouvrent à chaque instant sous nos pas, volontiers j'appliquerais au langage de Lallemant la règle d'interprétation que M. Francis Vincent applique à celui de saint François de Sales sur ces délicates matières. « Nulle doctrine n'a été plus que celle de la chute (et de ses conséquences) la proie des développements oratoires qui faussent la pensée des auteurs ou la rendent d'une interprétation douteuse. La difficulté d'interprétation se présente même pour saint François de Sales qui s'abandonne parfois à parler de ce dogme dans la forme traditionnelle, *oratorio modo*, donnant à sa pensée une apparence de sévérité que dément l'ensemble de son œuvre[1]. »

Il est rare que Lallemant parle *oratorio modo* et jette une doctrine quelconque en proie aux développements oratoires. Mais enfin, nous l'avons noté : pour mieux faire pénétrer un enseignement ascétique qu'il juge particulièrement important, il arrive qu'il force la note et donne lui aussi à sa pensée une apparence de sévérité exagérée[2]. — Ce serait le cas ici.

D'ailleurs, est-il bien sûr que l'exagération vienne de lui seul..., de lui surtout? Je n'aime pas beaucoup la critique *impressionniste*, à valeur objective toujours si discutable; mais enfin j'ai l'*impression* que la plume du P. Rigoleuc, influencée par sa psychologie tourmentée, aura appuyé plus que de raison sur les points délicats que sa tendance personnelle était de pousser au noir.

1. *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 78.
2. Voir notre édition de la *Doctrine spirituelle*. Note p. 148.

Le missionnaire breton a-t-il *écrit* la *Doctrine spirituelle*, c'est-à-dire a-t-il « recouvert du sobre et beau vêtement de son imagination et de sa sensibilité les idées du P. Lallemant », dont, paraît-il, la parole « majestueuse et calme ne savait guère être vibrante de passion », dont la pensée, paraît-il encore, n'éprouvait guère le besoin de s'éclairer d'images[1]? Le P. A. Hamon, qui en est persuadé, me permettra de n'en être pas convaincu; et j'ai dit pourquoi dans un appendice du volume précédent. J'admets pourtant, — c'est si vraisemblable! — qu'en prenant ses notes aux conférences du P. Instructeur, et en *rédigeant* « fidèlement » les pages qui sont devenues la *Doctrine spirituelle*, le P. Rigoleuc a donné plus de place dans son recueil et plus de relief dans sa rédaction, aux idées qui s'harmonisaient plus particulièrement avec son tempérament et sa spiritualité personnelle. Ce tempérament, et cette spiritualité, le P. Hamon nous en a donné une remarquable monographie :

« Etrange et mystérieuse figure : un double voile d'humilité et de souffrance la recouvre. Ecartons-le. Les traits rudes et douloureux qu'il cache valent la peine d'être regardés. Le chemin de la sainteté est toujours le chemin du Calvaire; les croix qui écrasent l'âme sont plus lourdes que celles qui broient les épaules. Le P. Lallemant a, lui aussi, porté les siennes : cependant de tout lui-même se dégage plutôt une impression de paix tranquille et de parfait équilibre. D'un pas égal, toujours facile

1. A. Hamon. *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1924. « Qui a écrit la Doctrine du P. Lallemant? », pp. 265 et 266.

il traverse la vie surnaturelle, et, sans effort, touche les sommets; très vite, Dieu, par des grâces extraordinaires, le fixe dans la contemplation et l'amour du Verbe Incarné... »

« Comme son maître, Rigoleuc est un grand mystique, mais il n'a pas suivi le même chemin. Nature forte et personnelle, fière et ombrageuse, breton et sensible jusqu'aux moelles, il a de sa race les qualités et les défauts. Corps et âme, Dieu a tout crucifié pour tout grandir. Bilieux, mélancolique, Rigoleuc sent la passion et l'humeur brûler son sang, une tristesse qu'il domine difficilement l'étreint et l'étouffe... C'est un violent; la poursuite anxieuse et tourmentée de la perfection cache mal un orgueil instinctif qu'il faudra toujours combattre... Sur ce tempérament de fer, il agit avec une extraordinaire violence. Vingt ans la lutte est terrible... « Hélas ! écrit-il à une religieuse en parlant de lui-même, si vous étiez réduite au point où quelqu'un de ma connaissance s'est vu durant bien des années, si vous aviez une continuelle vue de votre réprobation, si vous entendiez prononcer à tout moment à l'oreille du cœur la sentence de votre damnation éternelle, si vous portiez partout l'idée et le sentiment de l'Enfer imprimé au fond de votre âme, sans vous en pouvoir défaire, que serait-ce?... »

Un pareil homme n'est pas plus que Pascal[1] un prédestiné de l'optimisme. Mettez-le au pied d'une chaire d'où tombe *oratorio modo* l'enseignement orthodoxe du dogme de la chute, et du désarroi

1. « Entre les deux esprits (Pascal et Rigoleuc), l'idée et comme la sensation d'une parenté réelle me hante... » (P. Hamon, *ibid.*, p. 259.)

qu'elle a jeté dans la nature humaine, demandez-lui de vous en résumer les traits saillants. Il y a tout à parier que sa rédaction, influencée inconsciemment sans doute par le crucifiement intérieur, prendra une nuance pessimiste.

Il aura laissé tomber les tons clairs et éteint les reflets bleu-ciel dont s'était parée la parole du maître.

Consultez, en manière de contre-épreuve, les rédactions de la même doctrine, faites par d'autres auditeurs qui n'ont pas le pessimisme dans le sang, tous les traits durs seront adoucis, et même un peu trop peut-être : la vérité enseignée, se trouvera à mi-chemin, *in medio* comme la vertu.

Surin, dans ses notes additionnelles, ne nie pas sans doute la corruption de la nature humaine blessée par le péché, mais il a surtout soin d'avertir que l'infirmité n'est pas la mort et que, la grâce aidant, nous avons tout pouvoir sur « les principes du péché, que nous devons tâcher de détruire. Ainsi, nous demeurons tristes, sous prétexte qu'on ne peut empêcher les premiers mouvements, au lieu de travailler tout de bon à en arracher la racine. Il ne se peut dire combien cette erreur et cette indulgence que nous avons pour nous-mêmes, nous fait de tort » (p. 459).

« Quelle différence entre le royaume de la grâce et celui du péché?... L'un et l'autre se trouvent en nous ; l'un est fondé en Adam, l'autre en Jésus-Christ. Ils s'établissent sur la destruction l'un de l'autre. C'est à nous à choisir d'être les sujets de l'un où de l'autre... La perfection consiste à faire mourir en nous la loi du péché et de la chair, et à vivre selon la loi de l'esprit » (pp. 476-477).

Il est sûr que nous avons en nous une multitude de malices, dont il est important de connaître « la grandeur et la gravité, pour établir solidement l'esprit d'humilité... » (p. 478).

Cependant il y a quelque chose qui enracine l'humilité encore plus que ne le fait la connaissance de nos misères, c'est la connaissance des grandeurs de Dieu.

« La racine de l'humilité est la connaissance de Dieu; car il est impossible de connaître et de sentir notre bassesse que par rapport à quelque grandeur avec laquelle nous la comparions. Nous avons beau penser au peu qui est en nous, nous n'en serons jamais plus humiliés, si nous ne le comparons aux perfections infinies de Dieu. C'est ainsi que les sauvages qui habitent les forêts ne peuvent sentir la misère de leur condition, que quand ils viennent à connaître la manière de vivre des hommes polis, qui demeurent dans les villes, avec toutes sortes de commodités; et un pauvre qui est au village n'aura la vraie idée de sa pauvreté que quand il aura vu les maisons des riches et les palais des princes » (p. 462).

Se perdre dans la contemplation des perfections divines pour se mieux convaincre de son propre néant, c'est la méthode que pratique et enseigne la T. S. Vierge en son *Magnificat*. Nous sommes en plein dans l'optimisme et dans la vérité.

Il sera plus malaisé peut-être de découvrir ce double caractère dans la description des passions telle que la présentent les notes de Rigoleuc? Oui, si l'on se borne à regarder le revers de la médaille; non, si on la retourne, pour regarder l'endroit. Car, elle a un endroit, que le haut relief du revers

ne doit pas faire oublier. Si les passions sont les marques du diable et les caractères de sa milice, elles ne le sont que pour ceux qui le veulent bien, c'est-à-dire pour « les gens du monde, qui sont dans un perpétuel esclavage et ne soupirent pas même après leur liberté. Ils aiment leurs chaînes, et, comme dit Job, *ils trouvent leurs délices parmi les ronces et les épines qui les déchirent* ». (Job. XXX, 7.)

Mais « ceux qui aspirent à la perfection et qui trouvent la tyrannie des passions insupportable, tâchent de s'en affranchir (et y arrivent) par une continuelle application à les mortifier ».

Quant aux parfaits, ils ont « un tel empire sur leurs passions qu'ils les gouvernent comme ils veulent. Elles sont en eux, en quelque manière, comme elles étaient en Notre-Seigneur, en la Sainte Vierge et en quelques saints, plutôt des *propassions* que de vraies passions. C'est-à-dire que ce sont des mouvements semblables à ceux des passions, mais soumis à la raison, et qui ne s'excitent que par ses ordres, et par l'impression de la grâce qui dirige la raison » (pp. 145-146).

A la bonne heure! voilà écarté le cauchemar qui aurait pu nous faire croire que du seul fait de nos passions — nous étions enrôlés malgré nous au service du diable, et forcément ses esclaves. Il n'en est rien : un autre disciple de Lallemant, Julien Hayneufve nous l'affirme avec un optimisme souriant[1] :

1. Dans l'article si bienveillant qu'il a consacré au tome I dans R. A. M., le P. Cavallera dit qu'il n'oserait pas ranger le P. Hayneufve parmi les disciples du P. Lallemant, en « l'assimilant aux tertiaires ». De fait, je ne l'assimile que dans la mesure où le P. Champion l'assimilait lui-même, en lui

« Ces pauvres passions, dit-il, qui avaient été condamnées par les Stoïques, en ont appelé aux chrétiens qui, cassant par arrêt la sentence de ces philosophes impertinents, ont déclaré hautement qu'on ne pouvait accuser ces premiers mouvements sans injustice, qu'il n'y avait rien de plus naturel, de plus indifférent, de plus innocent... Nous ne saurions les blâmer qu'en blâmant la sagesse de Celui qui nous a faits comme nous sommes. Nos inclinations sont tellement dans la main de notre raison qu'elles ne sauraient faire le moindre mal sans sa permission... Ce corps de péché demeure sans âme, quand la volonté ne lui donne point son consentement... J'avoue bien que depuis le malheur qui nous a fait esclaves du démon, notre volonté a été beaucoup affaiblie de son pouvoir naturel. Mais aussi il faut confesser qu'elle est tellement renforcée surnaturellement par le secours de la grâce que si elle a perdu d'un côté, elle a incomparablement plus gagné de l'autre[1]. »

Que ce plaidoyer humaniste du bon P. Hayneufve est donc loin de sonner comme l'acte d'accusation dressé avec tant de virulence contre les *caractères du diable!* Ce sont les deux faces de la médaille, et les deux ont été frappées par le maître. Mais pour les raisons que nous avons dites Rigoleuc a été moins attiré par la description des passions au calme, que par celle des passions en révolte. Si longtemps il a été aux prises avec celles-ci! Tant de fois il a touché dans les âmes l'empreinte brûlante des caractères de Satan!

donnant ce nom de *disciple*. « Assistant comme les novices à toutes les exhortations et aux conférences, il y trouvait, disait-il, des lumières et une onction qu'il ne rencontrait point partout ailleurs. » Voilà pourquoi « il voulut être un *disciple* de ce maître si accompli ». Bien qu'il « représentât une personnalité indépendante et eût sa doctrine déjà arrêtée », n'a-t-il pas bénéficié lui aussi de ces *lumières* qu'il admirait?

Son premier ouvrage ne parut qu'en 1639, quatre ans après la mort du P. Lallemant.

1. *L'ordre de la vie et des mœurs*, pp. 328, 333, 461. Cf. M. Bremond. *L'Humanisme dévot*, pp. 165, 166.

L'idée a fait sur lui une impression profonde, remarque le P. Hamon. Il y revient souvent : « Toute passion donne un pouvoir particulier à l'ennemi sur nous... les passions sont ses chiffres, ses livrées, la marque de son esclavage et comme un caractère qui consigne à son service et lui approprie, autant que Dieu le permet, tout esprit passionné. » (*Instructions ecclésiastiques*, p. 162.)

« Il n'y a pas un moment dans tout le cours de notre vie où nous ne gravions dans notre âme des caractères de gloire ou de confusion. Chaque action, chaque pensée, le moindre mouvement libre qui passe en un instant laisse dans notre âme des traces et des figures qui demeurent éternellement. » (*Vie du P. Rigoleuc*, 78.) « C'est la tendance très caractéristique de Rigoleuc de tout grandir par ce souvenir de l'éternité...[1] »

Ainsi fait souvent le maître de la *Doctrine*, et ce souvenir si propre à fortifier et à dilater les âmes est encore une marque de son optimisme.

Il a paru à quelques critiques, rien moins qu'indulgents pour le P. Lallemant, qu'il était malaisé d'interpréter aussi bénignement certaines de ses paroles qui dénoncent comme gens de vertu médiocre les admirateurs de la nature : « Admirer quelque chose dans l'ordre de la nature, c'est montrer le peu de vertu qu'on a » (p. 320).

« Il est fort difficile, sinon impossible, écrit le P. Bouvier[2], de donner à pareille proposition, même en s'aidant du contexte, une interprétation satis-

1. Hamon, *ibid.*

2. *Dictionn. de théol. cath.*, art. Louis Lallemant, 2462.

faisante[1]. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans saint Ignace. »

N'est-elle donc pas de saint Ignace la fameuse exclamation : « *quam sordet tellus, cum cœlum adspicio!* Que la terre me semble vile, quand je regarde le ciel! » D'ailleurs n'équivalent-elles pas à celles de Lallemant ces propositions de l'*Imitation de Jésus-Christ*, que le Saint estimait tant! « Pour vous que rien ne soit grand, que rien ne soit précieux ni digne d'admiration ou de réputation, que rien ne vous paraisse sublime, louable ou désirable sinon ce qui est éternel. » (Liv. III, ch. IV.)

« Celui-là se trouvera longtemps dans la médio-

1. Nous avons déjà répondu à l'objection, édition Téqui, p. 320, cf. tome I, p. 334. Il a paru que quelques considérations nouvelles ne seraient pas ici hors de propos. Voici le contexte : « Après l'Incarnation nous ne devons plus rien admirer. Il est dangereux de donner notre admiration aux créatures. Il n'y a qu'un Dieu incarné qui la mérite. Admirer quelque chose dans l'ordre de la nature, c'est marquer le peu de vertu qu'on a. » Admirer... *en s'en tenant à l'ordre de la nature*, c'est marquer peu de vertu. Lallemant entendait d'abord que du visible on montât jusqu'à l'invisible. Cf. E. T., note p. 320.

Ainsi sainte Thérèse, imitant en cela tous les mystiques, méprisait les joyaux en eux-mêmes et ne daignait les remarquer, à l'occasion, que parce qu'ils lui rappelaient la gloire des choses du ciel. Elle reçut un jour à Burgos la visite d'une dame nouvellement mariée et richement parée : « Que ces diamants, dit-elle, seraient bien mieux à orner mon Enfant-Jésus! Pour moi toutes les choses de la terre me paraissent fort laides. »

Pendant qu'elle se trouvait à Tolède chez dona Louise de la Cerda, sœur du duc de Medina-Celi, elle fut saisie de ce grand mal de cœur auquel elle était sujette. « Comme elle est d'une admirable charité, racontait-elle, dona Louise me fit apporter des joyaux d'or, des pierreries de grand prix et, en particulier, un diamant qu'elle estimait beaucoup, pensant que cette vue me mettrait en joie. Mais, moi, je riais en moi-même et j'avais pitié de voir ce qu'estiment les hommes, en me souvenant de ce que le Seigneur nous garde en réserve. » *Sainte Thérèse*. L. Bertrand. *Revue des Deux Mondes*, 15 janv. 1927.

crité et le terre-à-terre qui trouve quelque chose de grand en dehors du seul et unique bien, l'immense, l'éternel. Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien et doit être compté pour rien. » (Liv. III, ch. XXXI.)

A vrai dire ces affirmations seraient d'une excessive sévérité, si elles ne visaient d'abord sinon exclusivement les âmes appelées à une haute perfection et aux sommets de la vie contemplative[1]. A ces âmes l'*Imitation* et la *Doctrine* demandent-elles autre chose que les mortifications désignées par saint Jean de la Croix sous le nom de *nuit active des sens*, nuit active dont le P. Rigoleuc rappelle les exigences dans le court et clair résumé qu'il donne de la doctrine du Saint?

« Ce que le bienheureux Jean de la Croix appelle obscure nuit de l'âme, n'est autre chose que la parfaite mortification, l'entière purgation de toutes les puissances de l'âme, le dépouillement du vieil homme, ce vide général de toutes les choses créées, qui est la dernière disposition que Dieu demande en nous pour s'unir à nous.

« La mortification que nous pratiquons avec le secours de la grâce, se nomme nuit active ou naturelle; celle que Dieu opère en nous par des secours extraordinaires, sans que nous y contribuions de notre part, par autre chose qu'un simple consentement, s'appelle nuit passive ou surnaturelle. On nomme nuit du sens celle qui regarde la partie inférieure et les facultés sensitives de l'âme... Fuir la vue des choses curieuses et des objets agréables qui pourraient satisfaire les yeux.

« Se priver d'entendre des nouvelles, de belles voix, des concerts... et tout ce qui flatte les oreilles.

« Mortifier le goût par la faim et par la soif; choisir à table ce qu'il y a de moins délicat et de plus insipide.

1. « La raison pour laquelle il y a si peu de contemplatifs c'est que bien peu d'âmes savent se détacher pleinement du périssable et du créé. » (*Imit.*, III, 31.)

« La mortification se continue par la nuit active de l'esprit. On vide la mémoire de tout ce qui n'est pas Dieu. Ainsi sera-t-elle toute occupée de Dieu qui la remplira d'autant plus de ses lumières et de ses saintes impressions qu'il la trouvera plus vide des créatures et plus pure.

« On réprime aussi la curiosité de l'esprit non seulement à l'égard des choses naturelles et humaines, mais encore à l'égard des spirituelles... retranchant cette multiplicité de pensées qui est si contraire au recueillement intérieur. »

C'est bien dans cette nuit active des sens, de la mémoire, de l'esprit et du cœur — nuit affreuse à la nature — que rentrent tous ces conseils crucifiants donnés par Lallemant à ses dirigés : « mortification de toutes sortes d'attaches aux créatures » (p. 123).

« Exercer un tel empire sur son imagination et ses puissances qu'elles n'aient plus d'exercice que dans le service de Dieu » (p. 139).

« Ne vouloir ni voir ni admirer autre chose sur la terre que le Saint Sacrement et l'Incarnation... au lieu des bagatelles viles et méprisables, etc. » (p. 360).

« Quoi que ce soit qui se présente à nos sens, il faut dire intérieurement : Passe, passe, ce n'est pas là ce que je cherche; ce que je cherche, ce que je désire, c'est l'union avec Dieu, c'est Dieu seul » (p. 173).

Dans son commentaire du chapitre XXXI du Livre III de l'*Imitation*, sur ces paroles : « Ce sera toujours une marque de petitesse d'esprit que d'estimer grand tout autre bien que le bien souverain », le P. Surin écrit :

« C'est une folie à ceux qui veulent se rendre parfaits, que de s'empresser pour aller voir des

choses rares et curieuses. Ils y vont pourtant sur des prétextes spécieux : mais, après tout, ils ne cherchent qu'à satisfaire leur curiosité : et n'ayant point Dieu dans le cœur, ils voudraient le pouvoir remplir des créatures. De là vient qu'ils exaltent fort ce qu'ils ont vu, et qu'ils en parlent avec beaucoup d'exagération. Ils estiment les dignités, les richesses, les beaux palais, le superbe train des grands; ils courent pour voir les entrées pompeuses des princes et d'autres semblables magnificences, et ils se savent mauvais gré d'avoir perdu l'occasion d'assister à ces spectacles. Tout cela montre clairement la petitesse du cœur de l'homme, qui n'a pas assez de lumières pour connaître Dieu, ni assez de force et de vertu pour s'en approcher... C'est dans l'oraison qu'on se remplit d'une lumière surnaturelle, dont le principal effet est d'ouvrir et de dilater le cœur, afin qu'il s'élève vers Dieu, et qu'il n'aime ni n'estime que ce qui est éternel[1]. »

Dans le même esprit et en visant les mêmes âmes, « celles qui veulent entièrement aller à Dieu », le P. Surin écrit encore au chapitre VI, Livre I de son *Traité de l'amour de Dieu* : « Que voulait dire saint Paul par ces paroles : « Tout « m'est comme ordure, pour avoir Jésus-Christ? » Il voulait dire : je fais un tel cas de Jésus-Christ, je suis tellement rempli de son idée et de son estime que, pour rentrer en lui si avant qu'il possède toute mon affection, tout ce qui est au monde hors de lui est pour moi comme de l'ordure, de quoi personne ne fait état... Voilà comment Jésus-Christ mérite d'être considéré et estimé... Et

1. *Les Fondements de la vie spirituelle.* Liv. IV, ch. I.

jamais l'homme n'a le goût de la vérité et ne monte à la solide grandeur, qu'il n'estime tout ce qui n'est pas Dieu comme une chose digne de mépris. Le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ* dit que le cœur de l'homme est petit et abject tandis qu'il estime autre chose en présence du Bien éternel, infini et immense. Il ne dit pas qu'il préfère le Bien immense au bien fini, mais qu'il ne doit tenir rien de grand que ce qui est immense et éternel. La raison est que : Tout ce qui n'est pas Dieu est rien, et doit être compté pour rien.

« Ceci est bien pour fâcher les philosophes, car ils feront des efforts pour dire que les choses créées ne sont pas un néant. Et on leur répondra qu'elles sont un néant en quelque sorte véritable, puisque l'apôtre saint Paul dit : *Existimat aliquid se esse, cùm nihil sit* (Gal. VI, 3) et que le Psalmiste dit : *Substantia mea tanquam nihilum ante te*. Si cela est vrai en quelque sens, je reprends et dis que je dois me comporter envers les choses comme si ce n'était rien, parce que véritablement Dieu me semble si grand, qu'il est seul digne d'être estimé quelque chose. »

Concluons avec M. H. Bremond : « Si rigorisme il y a chez Lallemant et ses disciples, leur rigorisme est surtout mystique. S'ils tendent à exagérer les effets de la corruption originelle, ce n'est pas sur le dogme de la chute qu'ils fondent les exigences de leur dure doctrine. Alors même que le *fomes peccati* ne troublerait pas notre intérieur, il nous faudrait travailler à nous « vider » de nous-mêmes et à « nous dégager de cette faiblesse qui nous est naturelle, comme à des créatures tirées du néant ». (*Doctrine*, p. 139.) « Psychologues,

moralistes, comme tout vrai jésuite doit l'être, et bien davantage, ils poussent... la pressante et impitoyable sévérité de leurs conseils... insistant plus que d'autres et plus en détail sur les dures exigences, sur l'envers crucifiant de la vie mystique... petite armée lente à s'émouvoir, prudente, pesante, sans panaches, sans musique, mais invincible. » (*H. Bremond*, p. 13.)

Les panaches, la musique, nous allons les trouver chez d'autres disciples de saint Ignace, plus ascètes que mystiques, humanistes dévots dans toute la force du terme, plus pratiques que spéculatifs, ne bornant pas au cloître ou à l'élite des âmes dévotes leur optimisme conquérant.

Précurseurs ou émules de saint François de Sales, ils se rattachent plus à sa manière qu'à celle de Lallemant et de ses disciples. Nous relèverons toutefois, chemin faisant, les interdépendances, les similitudes ou les oppositions : ainsi tâcherons-nous de tenir la promesse du titre de cet ouvrage : *Essai de théologie mystique comparée*.

CHAPITRE II

L'« HUMANISME DÉVOT » DANS LES ŒUVRES SPIRITUELLES DU P. LOUIS RICHEOME ET DU P. ÉTIENNE BINET. LEUR MANIÈRE ET CELLE DE L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT

Pour saisir sur le vif la différence de manière et de ton entre le P. Lallemant, « Instructeur du troi-

sième an de probation », et les humanistes dévots de la Compagnie, sous Henri IV et Louis XIII, rendons-nous au Noviciat de Saint-André à Rome, sur la colline du Quirinal.

Nous sommes en l'an 1610, au moment où, jeune scolastique, Louis Lallemant, âgé de vingt-deux ans, achève, à Paris, ses études de philosophie.

A la chapelle du Noviciat romain, un jésuite français est en chaire[1], vieillard vénérable qui, longtemps en France, exerça les plus hautes charges de l'ordre et qui, à Rome, depuis quelques années, remplit auprès du Général, les fonctions d'assistant de France, le P. Louis Richeome[2].

Prédicateur bénévole au Noviciat romain, il a annoncé à ses jeunes auditeurs qu'il leur enseignerait « l'art d'admirer, aimer et louer Dieu en

1. Je suppose (pure hypothèse, mais vraisemblable) que le P. Richeome a d'abord donné aux Novices, sous forme de conférences, les leçons qu'il leur adressera dans son livre : *La peinture spirituelle.*

2. Né à Digne en 1544, il entre dans la Compagnie en 1565, à Paris, où il était venu suivre les cours de l'Université. Élève de Maldonat, il retrouve comme directeur spirituel et comme professeur de théologie « ce savant personnage réputé à bon droit un des plus doctes de son temps, ayant l'humilité en plus haut degré encore que la science, un lion en chaire, un agnet en conversation; plus que docteur enseignant et disputant, moindre que novice, conférant avec ses frères... » Ses études terminées, Richeome fut envoyé à Pont-à-Mousson, dont l'Université était un des foyers de la renaissance catholique, puis à Dijon où il fonda le collège qui devait un jour compter Bossuet parmi ses élèves. Pendant les quarante dernières années de sa vie, il occupa les plus hautes charges à Lyon, à Bordeaux, à Rome, où il résida de 1607 à 1616, comme « assistant » de France. Il mourut à Bordeaux en 1621. (Cf. H. Bremond. L'*Humanisme dévot*, pp. 21, 22.)

toutes ses œuvres et tirer de toutes profit salutaire ».

Ce serait l'objet d'une suite de conférences auxquelles il pourrait donner pour titre : *La peinture spirituelle*. Or, ce mot de peinture est susceptible de trois sens : « la peinture muette », celle des peintres ou des graveurs ; « la peinture parlante », autrement dit la description littéraire ; enfin « la peinture signifiante », et par là il entend la leçon de morale ou d'ascétisme qu'il dégagera des deux premières.

C'est à la « peinture muette » qu'il consacre ses premières causeries, faisant faire à ses auditeurs un voyage autour de la maison, pour leur décrire et commenter les « divers tableaux spirituels de grâce et de nature qui s'y voient ».

Les tableaux de l'église sont les premiers chefs-d'œuvre sur lesquels il appelle leur attention. Contemplez, dit-il, cette scène du martyre de saint André et n'allez pas négliger « ce porte-enseigne qui est là debout en morgue et posture d'homme de guerre, et tient en main le drapeau roman... Ce gendarme ne semble pas se soucier beaucoup des paroles et des tourments du martyr [1] ».

Les corridors du Noviciat sont ornés de belles estampes de la vie de saint Ignace ; l'une d'elles représente l'humiliation du saint, condamné à être battu de verges dans une salle du collège Sainte-

1. *La peinture spirituelle*, p. 369. J'ai emprunté à M. Bremond les jolies citations qui suivent ; je me suis approprié aussi, en les mettant entre guillemets, bon nombre de ses réflexions. Il a rarement écrit des pages aussi charmantes que celles qu'il consacre à ce vieux jésuite provençal.

Barbe, à Paris[1]. Richeome l'analyse en détail et veut que ses auditeurs s'intéressent à tout. « Ces quatre petits morveux qui sont là-haut dans cette chaire, comme geais en cage, dont les deux assis sur le pupitre branlent les jambes en enfants sans souci, qu'attendent-ils là! »

Quand le peintre conférencier a décrit les toiles du réfectoire « avec considérations spirituelles sur le repas corporel », puis celles de l'infirmerie, avec réflexions sur les « causes morales et naturelles des maladies », il conduit les novices au jardin, fixe longuement leur attention sur les arbres, les fleurs, les insectes, les oiseaux, leur apprenant par surcroît « tout ce que l'on peut apprendre de la perfection chrétienne, en faisant le tour de ce paradis ». La perfection chrétienne qui, dans son fond, est union à Dieu par amour, ne vit-elle pas de complaisance admirative, de confiance, de reconnaissance et de joie? Ce sont bien les sentiments que Richeome s'efforce d'éveiller et de faire grandir chez les jeunes religieux qu'il promène à travers « les divers tableaux spirituels de grâce et de nature, qui se voient » à Saint-André du Quirinal.

Les voici en face des glaïeuls et des lys du jardin : « N'avez-vous jamais, demande-t-il, admiré la figure des glaïeuls violets, quand ils sont épanis? Avez-vous considéré la posture de leurs feuilles, dont trois alternativement courbées en arcade et jointes à la pointe, et trois autres, recourbées et couchées alternativement aussi vers la tige, faisant trois espaces vides, représentent

1. Voir ci-après, p. 184.

une couronne impériale? Avez-vous contemplé le velours violet de celles qui se courbent avec les petites broches rangées en long sur le mitan, comme ouvrage de frise? »

Et les lys! « les avez-vous déchiffrés, les lys, posés dessus leur tige comme dessus un sceptre, épanis à six feuilles, ayant au-dedans leurs verges d'argent aux martelets d'or qui sortent du cœur? »

Mais pourquoi donc considérer, contempler, déchiffrer? Est-ce pour s'en tenir à une admiration plus ou moins superficielle et stérile, à la façon des amateurs ou des savants qui se contentent de s'emplir les yeux de couleurs et de formes, mais qui, à travers l'analyse ou la dissection, n'essayent pas de remonter jusqu'à l'auteur, jusqu'à l'archétype des merveilles admirées? Non, c'est afin de vivre, si l'on peut dire, la fameuse contemplation de saint Ignace *pour obtenir l'amour de Dieu* — contemplation qui fut de tout temps vécue par les plus grands saints, comme le remarquait saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, un an ou deux avant que Richeome éditât sa *Peinture spirituelle*.

« Tout ce qui est au monde, dit l'Évêque de Genève, leur parle d'un langage muet mais fort intelligible en faveur de leur amour; toutes choses les provoquant à de bonnes pensées, desquelles par après naissent force saillies et aspirations en Dieu. Et voicy quelques exemples :

« Saint Grégoire, évesque de Nazianze, se promenant sur le rivage de la mer, considérait comme les ondes s'avançant sur la grêve laissoyent des coquilles et petits cornets, tiges d'herbes, petites huîtres et semblables brouilleries que la mer rejettoit... ; puis revenant par des autres vagues, elle reprenoit et engloutissoit de rechef une partie de cela, tandis que les rochers des environs demeuroyent fermes

et immobiles, quoy que les eaux vinssent rudement battre contre eux. Or, sur cela il fit cette belle pensée : que les faibles, comme coquilles, cornets et tiges d'herbes se laissent emporter, tantost à l'affliction, tantost à la consolation, à la merci des ondes et vagues de la fortune, mais que les grands courages demeurent fermes et immobiles à toutes sortes d'orages; et de cette pensée il fit naître ces élancemens de David : « *O Seigneur, sauvez-moy, car les eaux ont pénétré jusques à mon âme.* »

Voici maintenant le grand saint Basile en contemplation non plus devant les flots de la mer, mais devant un rosier fleuri.

« Emmi les espines, dit-il, la rose fait cette remontrance aux hommes : « Ce qui est de plus aggréable en ce « monde, ô mortelz, est meslé de tristesse : rien n'y est « pur, le regret est tousjours collé à l'allégresse... C'est une « belle fleur que la rose, mais elle me donne une grande « tristesse, m'advertissant de mon péché, pour lequel la « terre a esté condamnée de porter les espines. »

Après les remontrances de la mer et de la rose, c'est la leçon du tourne-soleil, qui suggère à l'âme cette réflexion :

« Quand sera-ce, mon Dieu, que je suivrai les attraits de votre bonté? »

Enfin ce sont les suggestions des pensées de jardin « belles à la veue, mais sans odeur ».

« Hé telles sont mes cogitations, belles à dire, mais sans effet ni production. — Voylà, ma Philothée, conclut François de Sales, comme l'on tire les bonnes pensées et saintes aspirations de ce qui se présente en la variété de cette vie mortelle. » (II[e] P., ch. XIII).

Et c'est la conclusion que le P. Richeome suggère aux novices auxquels il apprend à lire dans le grand livre de la nature, comme l'évêque de Genève l'apprenait à Philothée : « Mes bien-aimés, vous remercierez Dieu nuit et jour, en santé, en maladie, en prospérité, en adversité, aux champs, aux villes, aux églises, aux cabinets, à chaque pas que vous faites... prenant matière d'admiration, de délectation et de louange de tout ce que vous voyez et touchez en l'école de son Eglise et de la nature »[1].

« Son Eglise », c'est-à-dire tout le divin révélé, glose M. H. Bremond, « la nature », c'est-à-dire tout le créé — l'homme compris. S'ils ont le cœur assez pur et assez bon, chacun de leurs pas leur fera trouver quelque nouvelle matière « d'admiration, de délectation et de louange[2] » (p. 18).

Nouvelle matière de confiance aussi et de joie spirituelle. Avec plus de charme que Lallemant et qu'aucun des écrivains de son école, Richeome dit équivalemment aux jeunes gens qu'il conduit à Dieu par tant de chemins fleuris : courage, confiance ! « Tout ce qu'il y a de créatures au monde, tout l'ordre de la nature et celui de la grâce, toute la conduite de la Providence, tend à ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu »[3].

Et comment la joie ne s'épanouirait-elle pas dans les âmes dociles à une telle direction ? A la joie des yeux se joignent naturellement la joie de l'esprit, la joie du cœur..., quand, par ailleurs,

1. *La peinture spirituelle*, pp. 484, 464.
2. *Ibid.*, p. 524.
3. *Doctrine spirituelle*, p. 134.

l'âme n'est obnubilée d'aucun nuage de défiance ou de crainte déprimante. « Cette façon de mêler les délices naturelles à la vie chrétienne, de faire servir les premières à la seconde, les sanctifiant ainsi et les rendant encore plus délectables, nous aide à saisir l'intime philosophie que Richeome ne formule point, mais qui baigne tous ses ouvrages.

« Le jésuite dirait volontiers de la piété ce que Fénelon a dit de l'éducation. « Il faut que le plaisir fasse tout », ou du moins qu'il seconde tout, qu'il germe de tout, qu'il achève tout. Richeome n'élargit pas le chemin étroit, mais il le voit fleuri, même aux passages les plus rocailleux. Disposition sainte, héroïque, qu'on retrouve chez saint François de Sales et tant d'autres, jusqu'à la victoire de Port-Royal sur l'humanisme dévot. Dans la cellule où Richeome nous fait méditer, pas une place qui ne soit ou fresque ou vitrail. Libre à vous de préférer le fonds d'un puits, mais ne dites pas que l'Arena de Padoue ou que la Sainte-Chapelle gênent le vol de la prière[1]. »

Que nous sommes loin de l'austère cénacle de Rouen, où l'on déclarera « dangereux de donner son admiration aux créatures », où recommandation sera faite de ne « vouloir, ni voir, ni admirer autre chose sur la terre que le Saint Sacrement et l'Incarnation », où l'on enseignera qu' « admirer quelque chose dans l'ordre de la nature, c'est marquer le peu de vertu qu'on a »[2] !

1. M. H. Bremond, *ibid.*, p. 37.
2. *Doctrine spirituelle*, p. 320.

Il est vrai que ces enseignements seront donnés, ces déclarations et recommandations seront faites — nous savons d'ailleurs dans quel sens et quel esprit[1] — à des ascètes, en pleine maturité de l'âge et de la vertu. Le P. Richeome, au contraire, dans sa *Peinture spirituelle* s'adresse à de tout jeunes gens dont la dévotion a besoin d'images, même au sens matériel du mot. « Les images religieuses sont une des joies, un des jeux ordinaires de l'enfance spirituelle, remarque avec beaucoup d'à-propos M. H. Bremond. Elles enseignent, elles rappellent « profitablement, vivement et délicieusement, disait Richeome, les vertus, les fruits et les délices de nos mystères ».

Volontiers du reste, dans tous ses ouvrages spirituels, le jésuite regarde-t-il ses lecteurs comme de grands enfants que le simple et sec exposé de la doctrine ferait bâiller. Il n'est pas jusqu'à la reine, Marie de Médicis, qu'il n'entende conduire par des images — au sens matériel du mot — et par la description qu'il en donne, vers les cimes de la dévotion au Saint Sacrement. C'est à elle qu'il dédie, en 1601, ses *Tableaux sacrés des figures mystiques du très auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie.*

Il lui explique dans la dédicace du livre que ces tableaux doivent servir à « contempler la beauté, l'excellence et la majesté de nostre sacrement représenté en iceux comme en plusieurs miroirs... ; au moyen de laquelle contemplation, l'âme en fera une tapisserie spirituelle de plusieurs objets, pour les avoir toujours devant ses

1. Voir le chap. précédent.

yeux, et sur l'aisle de ce rapport s'eslever en l'admiration et en l'amour de son Dieu. — Toutes fois et quantes Votre Majesté se voudra présenter à la table royale du Fils de Dieu, ce qu'elle fait en Royne très chrestienne fort souvent, elle pourra jeter les yeux de son entendement sur un ou plusieurs de ces tableaux, lesquels fourniront ample matière de méditation spirituelle et propre à la communion, tous les jours de dimanche et des fêtes de l'an. Et après qu'elle aura attentivement parcouru en son esprit les traits de la figure antique, elle se tournera à la considération de la vérité en notre sacrement, et jouira avec telle préparation de ses délices, d'autant plus utilement que ceste contemplation lui aura rendu l'œil de l'âme plus attentif et pénétrant, et le cœur plus désireux de la viande céleste, » etc.

En somme, tableaux et descriptions sont pour Richeome un complément des méthodes d'oraison de saint Ignace, une extension de la *construction du lieu*, à laquelle il veut qu'on donne en toute méditation une place importante.

Le Pèlerin de Lorette est peut-être celui de ses livres qui nous montre le mieux sa manière d'initier les gens du monde à la dévotion, en les égayant et en s'égayant avec eux « sur quelque digne sujet, avec honnête récréation »[1].

1. Richeome espérait-il qu'en lisant ce livre, Henri IV s'initierait aux *Exercices spirituels* de saint Ignace, qu'il fait faire à son Pèlerin? En tout cas c'est au Roy très chrétien de France et de Navarre que l'ouvrage est dédié. « Sire, pour action de grâces de votre royal bienfait, en le rétablissement de nostre Compagnie, nos supérieurs ont offert et fait offrir sacrifices et prières à Dieu pour vostre Majesté. Pour la même action ce pèlerin porte son vœu à la Sacrée Vierge, tutrice des rois de France, pour vostre bonheur et

Pourquoi ce titre de *Pèlerin de Lorette ?* — C'est que, dit Richeome, la vie n'est pas autre chose qu'un pèlerinage : « Tous les hommes ont toujours été en leur condition, et sont encore pèlerins et voyageurs sur la terre... Ceux que nous appelons, en spécial, pèlerins, étant figures mystiques du sort de tous les humains... Les pèlerinages chrétiens s'entreprennent principalement pour trois fins, qui tendent à une, qui est de parfaitement faire le pèlerinage de ceste vie, honorer Dieu et ses Saints, faire pénitence, accroître la dévotion. »

Les trois parties du livre
(l'allée, l'arrivée, le retour).

« Ce sont comme les trois états du chrétien, les trois voyes, les trois genres des vertus chrétiennes. La première signifie l'estat de ceux qui commencent la voye et les vertus de purgation; la seconde, l'estat de ceux qui sont ja advancés dans la voye et les vertus de lumière; la troisième, l'estat des parfaits et la voye d'union, et les vertus exemplaires qui, par semblance et amitié, vous tiennent toujours conjoints étroitement avec Dieu. »

La durée du pèlerinage ou des exercices du Pèlerin.

« Nostre pèlerinage sera de quarante jours, desquels vingt-et-un seront pour l'allée : trois fois sept, nombre qui marque la pénitence et purga-

de ceste monarchie et spécialement de votre très cher fils, Monseigneur le Dauphin. C'est le très humble grand merçi que maintenant je veux dire à votre libéralité royale. »

tion ; — neuf, à l'arrivée et demeure, qui signifie l'estat d'illumination, comme le nombre est signe de lumière, consacré aux neuf ordres des anges, lumières intellectuelles ; — dix, au retour, marque l'estat de vie parfaite, et le nombre de perfection. »

La principale occupation du Pèlerin.

« Et parce que, en chacune de ces journées le principal et le plus fréquent exercice du Pèlerin c'est de prier, méditer et contempler, afin d'être uni à Dieu, item de faire l'examen de conscience, il faut qu'il scache surtout l'art et la science pour duement faire ces choses, devant que se mettre en chemin. »

En conséquence, l'auteur esquisse un traité d'oraison, où il s'arrête à définir la méditation et la contemplation, expliquant les méthodes de saint Ignace, sans oublier les *préludes* et la *composition de lieu*.

Après l'oraison mentale, la prière vocale, avec explication du chapelet, des mystères du rosaire, du *Credo* et de l'oraison dominicale.

C'est alors seulement que le Pèlerin est supposé avoir tout son armement et pouvoir partir.

La première journée du voyage débute par la méditation fondamentale de saint Ignace, adaptée au cadre du livre : « Méditation sur la condition de l'homme, qui est pèlerin en cette vie..., comme le furent Abraham, les prophètes, les apôtres ».

Puis les exercices continuent très variés, non seulement dans les sujets qu'ils présentent, mais dans la forme où ils sont présentés; la poésie se

mêle à la prose, le drame au simple récit. Anonyme au début, le Pèlerin prend un nom : Lazare ; il s'adjoint des compagnons, rencontre des brigands, assiste à un sabbat et finit par s'enfermer au couvent !

Les vers de Richeome sont peut-être moins savoureux que sa prose. Le lecteur s'en fera une idée d'après ces trois couplets du *Cantique du pèlerinage de ce monde :*

O jour luisant qui me fais voir
Le sort de la vie mortelle,
Et dans mon âme concevoir
Un vif désir de l'éternelle,
Icy je me vois Pèlerin
Et cherche du ciel le chemin.
. . . . . .

Terre, où nous sommes étrangers,
Exposés à mainte advanture,
Et comme forains passagers,
Cherchons la patrie future,
Tels furent nos Pères, jadis,
Or' citoyens du Paradis.

Tel fut Jésus quoy qu'homme Dieu,
Telle fut Marie, sa mère.
Vivons comme hostes au milieu
De ce val de pleurs, de misère,
Nous montrant de chercher le ciel,
La terre coulant lait et miel.

Le pèlerin, pour se donner du cœur, chantera tant à l'aller qu'au retour une dizaine de cantiques qui valent celui-là : cantiques sur « la loy de Dieu », « les commandements », « l'amour de Dieu et du prochain », « la glorieuse Vierge

Marie », etc. A la fin de l'ouvrage Richeome annonce au lecteur que pour ne pas le grossir démesurément, il publie à part — avec la musique — tout un recueil de cantiques adaptés aux différents exercices du Pèlerin de Lorette.

Je ne dirai qu'un mot d'un autre ouvrage paru dix ans avant *le Pèlerin* : l'*Adieu de l'âme à son corps*, où Richeome accumule les leçons de théologie et discute les grands problèmes qui passionnent ses contemporains : franc arbitre, péché originel, concupiscence, pénitence, grâce, grâce qui prête main-forte à la nature, pour que, de victoire en victoire, l'âme arrive au triomphe final.

Et tout se résume et s'achève dans un cri optimiste, comme ceux que devaient entendre les novices de Saint-André : « Combien est injuste la plainte, combien grande l'ignorance, combien détestable l'ingratitude des enfants d'Adam, qui murmurent contre ce bon et grand Seigneur, l'accusant d'être chiche envers l'homme, au lieu d'adorer d'une profonde humilité et révérence son *infinie bonté*, reconnaissant ses largesses, et accuser plutôt la perversité de ceux qui si iniquement emploient les dons et grâces à eux faits sur tous les animaux du monde ! [1] »

I

Quarante ans avant Richeome, un des premiers et des plus célèbres humanistes dévots de la Compagnie de Jésus, Pierre Canisius, lors d'un

1. *L'adieu de l'âme*, p. 236.

voyage à Rome, fut invité lui aussi à parler aux novices de Saint-André du Quirinal, parmi lesquels se trouvait le jeune Stanislas Kostka. De plusieurs autres maisons on s'empressa de venir l'entendre. C'était le dimanche 1er août 1568. « Il prit texte d'une locution populaire italienne, à propos du jour même où l'on était alors. On disait en effet qu'il fallait « chômer le premier août » pour que tout le mois fût heureux. Partant de là, l'orateur montra que tous nos mois devraient être heureux, et que le meilleur moyen pour qu'ils le fussent, c'était de se représenter au commencement de chacun qu'il allait être le dernier de cette vie : « Préparons-nous en conséquence, organisons notre manière de vivre, « comme nous voudrions être surpris par la « mort. »

Après ce discours, les novices, suivant l'usage, échangèrent leurs impressions. Tous remarquaient combien l'avis donné par le Père était excellent. Mais Stanislas avait été plus profondément touché qu'aucun autre. Son âme avait des résonances plus puissantes. Il dit que le Père avait surtout parlé pour lui et que ce mois serait son dernier mois... Contre toute attente, l'admirable novice, dont la santé paraissait jusque-là si florissante, expira le 15 août [1].

J'ai cité ce trait pour montrer comment nos humanistes, fussent-ils des saints, savaient donner aux pensées les plus austères des cadres gracieux, et présenter l'image même de la mort,

1. *Le bienheureux Canisius.* Abbé Christiani, pp. 137-138. Collection des saints. Lecoffre, 1925.

de la bonne mort à préparer par la pureté de conscience, comme une des conditions du bonheur.

Est-ce que le P. Lallemant lui-même, quand il s'agissait, non plus des prêtres du Troisième an, mais des plus jeunes religieux de la Compagnie de Jésus, ne savait pas se faire tout miel dans sa direction, et dans les conseils donnés pour les conduire à la perfection? « Marquez-leur une bonté paternelle, écrit-il à un de leurs directeurs, et tâchez de leur gagner le cœur par toutes sortes d'offres de service... Ne les laissez jamais aller sans les avoir encouragés. C'est une conduite qu'on doit tenir généralement à l'égard des âmes qui sont encore tendres, de tempérer toujours l'aigreur de la réprimande par la douceur de l'exhortation. Car il faut donner à ces âmes tous les soulagements possibles... Pour ce qui regarde les mortifications corporelles, ayez soin de les modérer extrêmement. Car, si vous leur en permettez beaucoup, la moindre tentation pourrait leur en faire naître le dégoût...[1] » Ne croirait-on

1. « Faites-leur en concevoir une grande estime et un grand désir, ajoute le sage directeur, si bien qu'ils vous en demandent beaucoup et que vous leur en accordiez peu à la fois.. »

C'est la méthode que Guilloré préconisera à la fin du siècle. Avec les grandes âmes, grandes sévérités. Mais « pourquoi abattrait-on par une conduite si dure de pauvres âmes qui ne font que marcher, et encore avec bien du travail?... J'entre même dans la méthode de ces sages et avisés directeurs, qui, de dessein, n'entreprennent jamais guère d'éprouver un pénitent, mais par la douceur de leur conduite le rendent capable de demander lui-même qu'on l'éprouve, et qui savent si bien lui tourner et gagner le cœur et l'esprit que sans lui parler presque d'austérités et de rigueurs, le feu qu'ils y ont allumé le rend après insatiable de mortifications et d'abaissements ». Cité par H. Bremond. Voir *L'école du P. Lallemant*, p. 374.

pas entendre Richeome s'entretenant avec le Maître des novices de Saint-André ? Il y a tout à parier pourtant que l'auteur de la *Peinture spirituelle* n'aurait pas ajouté l'avis suivant au sujet de « certaines petites attaches qui viennent de l'instinct de la nature ». « Empêchez-les de conserver curieusement quelques images à cause de leur beauté. » Renvoyant l'abnégation à d'autres domaines, il aurait plaidé la cause de l'enfance spirituelle, qui pour monter à Dieu a besoin de joie, et qui trouve incontestablement un excitant à sa joie dans les belles images de sainteté[1]. Le tout, ici comme ailleurs, est de purifier son intention et de ne pas prendre le moyen pour la fin.

Le P. Etienne Binet, avec qui nous allons faire connaissance dans un moment, partageait absolument les vues de Richeome :

« Faites appendre en votre chambre des tableaux excellents... un beau crucifix, une Notre-Dame qui vous regarde de bon œil, un saint Etienne grêlé d'un orage de

1. N'allons pas croire toutefois que Lallemant fût un iconoclaste. L'imagerie religieuse était si peu bannie de sa piété personnelle qu'il « voulut porter jusqu'au tombeau des marques de sa dévotion envers saint Joseph ; il pria qu'on mît avec lui dans son cercueil, une image de son bien-aimé patron ». (*Vie*, p. 27.)

L'auteur de la *Doctrine*, sur ce point, comme sur tant d'autres, était bien lui aussi de l'école de sainte Thérèse. « Cent fois elle revient sur l'utilité des images. Les catholiques qui ont peur de matérialiser leur pensée, en méditant sur l'humanité du Christ, ou en contemplant ses images, finissent par glisser à l'erreur des protestants : « Qu'ils sont à plaindre, dit-elle, ces malheureux ! qui, par leur faute, se privent d'un si grand bien ! Ils se trahissent par là et font voir qu'ils n'aiment pas le divin Maître. S'ils l'aimaient, ils se sentiraient tressaillir de joie à la vue de son portrait, puisqu'ici-bas même, l'œil tombe avec bonheur sur le portrait d'un ami. » (L. Bertrand. *Sainte-Thérèse. Revue des Deux Mondes*, 15 février 1927, p. 798.)

cailloux... Parlez avec eux... Prenez garde, au reste, qu'on change de temps en temps les tableaux, car le même, à la longue, vous ennuierait... Vous ne croiriez pas comme leurs vues et leurs secrètes voies réjouiront votre cœur[1]. »

Ce n'est pas seulement aux malades qu'il suggère cette pratique pour qu'ils y trouvent consolation, mais aux bien-portants eux-mêmes « quand ils sont perdus et entièrement désorientés, ne sachant par où s'y prendre pour aller voir Dieu, lui parler et avoir de la dévotion ».

« Alors, dit-il, recourez à l'amour de Dieu, c'est un bon maître des novices. Il vous dira que vous preniez un beau livre d'images, et que vous les regardiez les unes après les autres, ayant quelque bonne pensée à la vue de

1. *La consolation aux malades*, p. 640.
Le P. Paul de Barry, S. J., un contemporain du P. Binet, recommandait à toutes les âmes pieuses les belles images.
« Philagie, puisque c'est vostre volonté de n'aimer que Marie..... permettriez-vous qu'il n'y eut quelqu'une de ses images en votre chambre ? J'ai peine à le croire et je me persuade que vous avez une affection toute particulière à ses aimables portraits, et que vous en voulez avoir d'ordinaire quelqu'un devant vous, surtout en votre chambre ; ainsi faisaient (d'après Surius) tous les religieux du Saint Ordre de saint Dominique, au commencement de leur première institution : toutes leurs chambres estaient autant d'oratoires de la Vierge ; et cette louable coustume se garde encore parmy eux ; et ailleurs aux maisons religieuses, qui ont quelque affection particulière à la Sainte Vierge, à peine verrez-vous une chambre où elle n'apparaisse comme la gardienne et bien-aimée... De moy je ne serais point content, si un tel meuble manquait à ma chambre, car il est plein de bonheur, et apporte des biens et profits incomparables...
« Mon Dieu, que j'ayme la dévotion de ceux qui portent sur eux une image de la Sainte Vierge !... Si vous prenez la bonne coustume de porter sur vous, ou au col ou dans la poche, ou à la ceinture, une image de la Vierge, ou médaille où soit son pourtraict, je vous estime plus homme que si vous aviez sur vous et à vous une enseigne de douze cens mille escus. » (15-24.)
(Le *Paradis ouvert à Philagie* par cent dévotions à la Mère de Jésus. Edition de 1671. Lyon.)

chacune d'elles... Il vous dira que vous fassiez comme la reine Sémiramis, qui avait fait tailler un rocher, où elle était incisée à la cime, parfaitement bien faite ; et, le long de la montagne étaient incisés au vif les princes, les seigneurs et les officiers de sa couronne, qui tous, d'une main hors-d'œuvre, montraient le chemin qui menait droit à la Reine, pour faire adhérence à Sa Majesté. Mettez-vous devant les yeux les images, ou dans votre imagination, les représentations de saint Michel, de Moïse, de David, d'Isaïe, de saint Pierre et saint Paul, de saint Etienne, de saint Augustin, de saint François, de sainte Madeleine et des saints à votre dévotion : regardez-les bien, et considérez bien leurs actions, ils vous conduiront tout droit sur la montagne du Paradis, et vous mèneront aux pieds de la majesté divine, et peut-être dans le cœur de Dieu. En un mot, faites comme l'Eglise nous instruit... Oh ! que l'amour est riche en inventions !... Un saint homme dont parle Climaque avait mis tout autour de sa chambre les noms des plus grandes vertus : humilité profonde, charité séraphique, obéissance aveugle, et les autres ; puis, au lieu de se coller à son oratoire, il faisait le tour de sa chambre, et lisait : *humilité*. Hélas ! disait-il, que je suis loin d'avoir cette vertu ! ma vanité m'emporte, et je suis un vrai ver de terre... Mon Dieu, donnez-moi cette profonde humilité, et faites que je me connaisse bien moi-même ! Avant qu'il eût fait le tour de sa chambre, l'heure se passait, et les larmes tombaient de ses yeux, et son cœur brûlait du feu du ciel plus ardemment que s'il eût fait une contemplation tout d'une pièce, l'espace de trois heures. »

II

La page du P. Binet que nous venons de lire est extraite de sa *Pratique solide du saint amour de Dieu*. C'est le seul des cent volumes du célèbre jésuite [1] que j'aie l'intention de présenter

1. Étienne Binet, 1569-1639. Né à Dijon, condisciple de saint François de Sales au collège de Clermont, à Paris,

un peu plus longuement aux lecteurs, pour les aider à mieux connaître la manière aisée, souple, dilatante de cette génération d'humanistes dévots, manière si différente de celle du cardinal de Bérulle qui, en 1623, l'année même où parut la *Pratique solide*, publiait ses fameux discours sur les *Grandeurs de Jésus*.

Entre ces deux livres, aucun point de contact : leurs auteurs appartiennent à deux écoles absolument différentes, tant au point de vue ascétique qu'au point de vue littéraire. Autant l'ouvrage du futur cardinal est lourdement majestueux, appesanti par les formules de l'Ecole, et d'un sérieux qu'aucun sourire ne détend ; autant la *Pratique* du P. Binet est d'allure légère, dégagée de tout apparat scolastique, amie de l'anecdote et du mot pour rire.

On voit dès le début qu'il écrit pour les gens du monde plus que pour les religieux ou les théologiens.

Sans doute, quelques-uns des défauts justement reprochés à la plume bavarde du vieux jésuite

entra au novicat en 1590. Prédicateur et directeur éminent, « il faisait autorité dans Paris ».

Ami et admirateur de l'évêque de Genève, il commença d'écrire avant d'avoir reçu son empreinte « et s'il ne l'avait jamais connu, observe M. Bremond (*Humanisme dévot*, p. 130) il aurait écrit à peu de chose près comme il a écrit », c'est-à-dire « avec beaucoup d'esprit et de sens, une imagination somptueuse, un ton caressant et persuasif..., beaucoup de verve, mais toujours un soupçon de rhétorique ». Le bavardage, le mauvais goût, la trivialité qui déparent beaucoup de ses ouvrages sont presque absents de la *Pratique solide du saint amour de Dieu*, au moins de l'édition de 1842 due aux soins de M. l'abbé Brichet. L'éditeur, en corrigeant quelques fautes de français, a laissé, dit-il, l'ouvrage tel quel « avec son style dont la simplicité et la naïveté offrent encore beaucoup de charmes ».

viennent parfois gâter les meilleures pages : agréable conteur, à la façon de Rodriguez, il a lui aussi ses chapitres « où la doctrine précédente est confirmée par quelques exemples » ; mais il abuse vraiment des longues histoires et ne se fait pas scrupule d'en encombrer même les chapitres consacrés aux développements ascétiques. Ainsi, dans le dixième, intitulé : « Que les séculiers peuvent atteindre à la perfection par le moyen de l'amour de Dieu », dix pages sur vingt-cinq sont prises par les histoires et les historiettes, qui ne sont pas toutes d'un intérêt palpitant.

Un art qui manque au P. Binet, comme à tant d'écrivains français de son époque, c'est l'art de *construire* un livre. Sa *Pratique solide* ne fait pas exception : les matériaux y sont accumulés plutôt qu'assemblés « avec nombre, ordre et mesure ». On n'y trouve ni cette logique dans les développements, ni cette précision dans les exposés, qui sont la signature des maîtres. Ainsi, pour me borner à un exemple, est-on quelque peu surpris dès les premières pages du livre, de lire, après une vague description de l'amour de Dieu [1], l'énumération des noms qu'on donne aux actions admirables de l'amour divin : « liquéfaction, vol de l'âme, défaillance, transport, suspension, blessure, union, liaison, transformation, hardiesse et saillie du cœur ».

1. Description par images et comparaisons — assez disparates d'ailleurs. « L'amour, c'est du feu qui brûle nos cœurs; c'est un soleil qui donne une grande lumière à l'âme; ce sont les ailes de la vertu, des sagettes que nous jetons dans le cœur de Dieu même ; c'est le cœur du cœur..., le roi des hommes, la fleur la plus précieuse des parterres du ciel », ch. III.

Sommes-nous donc au début d'un traité de pure mystique ? Lallemant n'emploie ces expressions que vers la fin de la *Doctrine*, dans les chapitres qui traitent « des propriétés, des effets et des degrés de la contemplation ».

On ne tarde pas à voir qu'il n'en est rien. Expressions à double ou triple sens, pourrait-on dire, également propres à décrire l'amour naturel, l'amour surnaturel ordinaire et l'amour mystique, — mais qui n'ont leur pleine signification que pour ce dernier. De celui-là il n'est question que transitoirement, à la fin de l'ouvrage, chapitre XXXIX.

« Je veux présupposer, dit l'auteur, qu'il y a deux sortes d'excès de l'amour divin... Il y a de ces transports qui sont passifs, et les autres actifs. Ceux-là sont pour fort peu de personnes, et je n'en veux pas parler, à cause que ce sont des faveurs que Dieu fait rarement à des personnes fort éminentes : et cela ne s'apprend point par livres, mais par cœur ; on n'agit quasi pas, mais on reçoit seulement les impressions divines, et on souffre les excès que Dieu donne : et au bout, cela est sujet à bien des illusions et à de grandes tromperies, si l'on n'est parfaitement humble et bien conduit par quelque personne bien solide et bien sage. Je me contenterai seulement de dire les noms et les différents degrés de cette divine charité, qui transporte les cœurs favorisés extraordinairement par Notre-Seigneur » (p. 465).

Le P. Binet ne fait que résumer ici les pages que venait de publier le P. Le Gaudier dans sa courte mais si pleine *Praxis meditandi*, parue en 1620 :

« L'oraison extraordinaire ne s'enseigne pas par préceptes ; elle dépend de Dieu seul qui, s'il a coutume d'y

élever ceux qui se sont beaucoup exercés dans la mortification et la pratique des vertus, peut aussi, d'un seul bond, ravir à ces hauteurs ceux qui, jusque-là, gisaient à terre... Mais les éléments de cette oraison sont obscurs, pour ne pas dire inconnus ; et la manière de les exprimer tellement insolite, que bien rares sont les gens qui la pourront comprendre. C'est pourquoi les auteurs qui traitent de pareils sujets doivent être suspects, interdits à beaucoup de lecteurs ou lus avec beaucoup de précaution ; car ils ne peuvent élever personne à ce genre d'oraison, et ils en trompent beaucoup... Bien que l'oraison ordinaire soit un grand don de Dieu, l'extraordinaire est une faveur beaucoup plus précieuse et une preuve toute spéciale du divin amour : la première est accordée à toutes les âmes ou peu s'en faut, la seconde à un petit nombre. Dieu a coutume de ne l'accorder qu'à ceux dont il a résolu de se servir comme d'instruments pour certaines œuvres particulièrement excellentes, quand ils sont arrivés au point voulu de mortification. C'est donc se tromper du tout au tout que de penser pouvoir atteindre ces sommets à force d'industrie, de travail et d'efforts. Il faut y être porté par la main de Dieu,... qui en l'accordant récompense souvent la fidélité laborieuse qu'on a apportée à l'oraison ordinaire, aux vertus solides et à la mortification » (ch. v).

Bien qu'aucune allusion ne soit faite ni par Lallemant ni par ses disciples, au P. Etienne Binet, que les uns et les autres connaissaient parfaitement[1], il n'est pas à croire que sa *Pratique solide du saint amour de Dieu* ait passé inaperçue pour aucun d'eux.

Surin écrivit ses *Questions importantes à la vie*

1. Non seulement écrivain renommé, mais supérieur éminent, le P. Binet fut presque toute sa vie dans les hautes charges. « Dans les circonstances difficiles que traversa la Compagnie (sous Henri IV et Louis XIII) on ne l'aurait pas laissé si longtemps au gouvernail s'il avait été le premier venu. En 1623 il écrivit un petit chef-d'œuvre pour la défense de son ordre. Jamais, à ma connaissance, les religieux ne se sont mieux défendus. » Bremond. *Ibid.*, 121.

spirituelle sur l'amour de Dieu après la mort de l'éminent jésuite. Il avait l'occasion d'y citer la *Pratique solide* aussi bien que le *Traitté de l'amour de Dieu* du saint évêque de Genève.

Rien. C'est sans doute que les points de vue auxquels se sont mis les auteurs sont entièrement différents. Sans traiter précisément de « ces excès et de ces divines extases de l'amour divin », dont Binet se borne à signaler les noms et les degrés, Surin ne se contente pas d'y faire une fugitive allusion.

Quant à Lallemant, théologien didactique et précis, peu friand de descriptions prolixes et de longues histoires, peut-être ne goûta-t-il pas beaucoup la *Pratique solide*.

Facilement toutefois on se l'imagine, conseillant ou faisant lui-même, pour appuyer ses brèves descriptions de l'amour divin, la lecture de pages comme celles où Binet décrit « le naturel de l'amour de Dieu » (ch. v).

« D'après les Saints Pères qui ont pris plaisir à lui donner des noms bien choisis, il est perçant, il est pénétrant, il est hasardeux, il est entreprenant... L'amour de Dieu fait tout, et ne pense jamais avoir rien fait ; il est tout œil, tout main, tout langue et tout cœur, pour voir tout, faire tout, aimer tout ; et, après avoir tout fait, encore veut-il, après tout, quelque chose...

« ...Le grand saint Denis dit que ce n'est que feu, et partant, qu'il a cinq grandes qualités : c'est un mouvement perpétuel, c'est un esprit mouvant, c'est une ardeur qui brûle, c'est un dard acéré, c'est un bouillonnement du cœur...

« Le vrai amour est très noble, il est fort, magnanime et plein de générosité. Les cœurs étroits et serrés, les âmes basses et minces, les gens roturiers et mécaniques, ne valent rien pour lui : ce n'est pas en ces cœurs-là où

cet oiseau de Paradis se niche. Il n'aime que les choses grandes, hasardeuses, impossibles, hautes, dignes de Dieu; le reste, il le laisse pour la racaille des esprits. Que si on lui commande d'aventure de s'employer à des choses futiles, il les fait avec un si grand cœur, et il les rend si précieuses devant Dieu et les anges, que c'est bien véritablement l'alchimie du ciel, qui change le fer et la crasse en pur or tout massif, et le verre cassé en fines pierreries : de là vient que jamais un bon cœur et qui a un grain de vrai amour n'use de reproches envers personne; car il ne vise qu'à Dieu : jamais il ne se plaint de personne, quand il se serait tué pour venir : car il n'attend que de Dieu sa récompense, et c'est affaire à des esprits de néant et mercenaires, de ne faire jamais un bienfait qu'ils ne le reprochent cent fois, si la fantaisie leur en dit : c'est signe d'une âme taquine et pleine de l'amour d'elle-même, autrement il aurait honte de faire ce qu'il fait.

« Le vrai amour du ciel montre cette générosité royale, en ce que jamais il ne fait d'action basse, ni qui sente la roture. Ce lion ne combat que des bêtes horribles; cet aigle ne vole que dans les airs les plus purs, et les plus hauts de la nature et de la grâce; cette autruche digère les cailloux et le fer, et en fait de bon suc et de bon sang; ce phénix ne brûle jamais qu'en des flammes très odoriférantes; ce dauphin royal ne nage que parmi les désespoirs des orages; cet ange ne demeure point ailleurs qu'à la plus haute pointe de tous les séraphins; enfin cette vertu veut être absolue parmi toutes les vertus et la reine régnante dans le royaume des grâces du ciel : elle chasse la crainte et tout ce qui fait obstacle à la majesté de ses actions impériales; elle captive les passions; elle fixe le mercure de l'imagination volage, et arrête et règle ses égarements; bref, elle tient le sceptre de cette petite monarchie de l'homme, et il faut, bon gré, mal gré, qu'elle en soit la maîtresse.

« Il est le tyran des cœurs... Douce nécessité qui *emparadise* l'âme!...

« En vous disant qu'il est tout-puissant, c'est, me semble, dire tout en un mot... C'est lui qui est la force des martyrs; lui qui dore le torrent sacré de l'éloquence des docteurs... Il fait de Dieu et des hommes tout ce qu'il veut; il commande aux éléments, au ciel et à la terre.

« Voulez-vous savoir, au vrai, la nature et le *style* de l'amour divin ? Sa coutume est de tirer du profond du cœur des soupirs en quantité, mais cela échappe et se fait sans que celui qui pousse ces soupirs y pense.

« Il *imprime* au plus haut de l'âme, et dans les plus souveraines puissances, des désirs qui sont fort relevés et transcendants et dignes de Dieu...

« Dans l'extrême désir de voir Dieu ou de le contenter et de faire quelque chose digne de son infinie grandeur, — considérant qu'il ne fait rien approchant de cela, — il transit et se dessèche.

« Cet amour ravit le cœur hors de la poitrine et le transporte dans le cœur de Dieu même...

« Pensez-vous qu'une personne qui est engloutie dans ces pensées ravissantes de l'amour de Dieu et qui est plongée bien avant dans quelque profonde considération de l'amour de Jésus-Christ, prenne garde à chose du monde? Cela fait perdre la couleur du visage, le souvenir de boire et de manger, les soucis de la terre, et fait que l'âme, sur l'aile très forte de la charité, vole au ciel et y fait sa demeure [1].

« L'amour divin est, de son naturel, si pur et si délicat, qu'il aimerait mieux mille fois mourir que commettre un péché mortel, quand ce serait pour être empereur absolu des quatre parties du monde. Que dis-je, mortel? Il aimerait mieux réduire en cendre mille mondes, que faire, de sang-froid, et à son escient, un seul péché véniel, aussi petit qu'il puisse paraître. Que dis-je, véniel? Il a bien les yeux si clairvoyants que là, où le commun des hommes ne reconnaît nul défaut, lui, cet argus, il perce les rochers, il voit à travers les obstacles, il trouve tant d'impureté dans tout ce qu'il fait, tant de mélange de propre intérêt, de vanité, de folle réputation, de mille bagatelles, indignes d'un bon cœur, que jamais l'âme n'est bien parfaitement satisfaite, tant il est vrai qu'elle aime une pureté extrême, cette sainte charité. »

« Mais il faut tout dire, et confesser nettement que,

1. C'est l'idée de Lallemant : « Ne vouloir, ni voir ni admirer autre chose sur la terre que le Saint Sacrement et l'Incarnation. »

pour savoir la nature de ce divin amour, il le faut avoir dans son âme. C'est là où il anime le cœur, et lui apprend mille stratagèmes pour conduire droit ses actions et les mener toutes dans le cœur de Dieu... »

Je ne dis rien ici des *pactes d'amour*, dont il est question à l'appendice III et que nous retrouverons au tome III, pour les comparer à la fameuse pratique appelée par le P. Guilloré et par d'autres le *revêtement* de Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais afin d'achever d'édifier le lecteur sur les belles qualités de ce *parangon* de l'humanisme dévot, je citerai encore quelques pages du chapitre XVII.

« Des délices et des faveurs que la Sainte Charité fait aux belles âmes.

« L'amour divin, roi des cœurs, a, comme les autres rois, des lois pour le commun des hommes, et des passe-droits, et des faveurs particulières pour ceux qui sont dans la faveur [1]. — Je ne parle point de ce qui est du général, à qui donnant la charité, Dieu donne aussi tout d'un train, les autres vertus; mais je parle des caresses que fait Dieu aux âmes d'élite, et qu'il chérit au-dessus du commun. Quand Jésus-Christ était petit enfant au monde, il regardait tous les petits innocens comme ses petits enfants et comme ses serviteurs; mais il ne se jouait qu'avec saint Jean-Baptiste, comme son ami, et ces deux agnelets, avec un agneau entre eux deux, se jouaient innocemment d'un jeu du Paradis. Ainsi il se joue avec des cœurs innocents, et leur fait des caresses qui ne se pourraient croire, si on ne les éprouvait, ou si elles n'étaient avérées bien authentiquement et couchées même dans la Sainte Ecriture. Saint Bernard, saint Anselme, saint Augustin, et tant d'autres, sont grandement ravis en admiration, quand ils considèrent les tendresses avec lesquelles Dieu parle à un cœur qu'il favorise de sa dilection et d'une divine privauté. Qui jamais eût osé espérer que Dieu, ce grand

1. *Saint Thomas*, III. Q. 69.

Dieu, devant la majesté duquel les Séraphins tremblent, eût daigné épouser une âme, se nommer époux, et, mille et mille fois, nommer une âme son épouse : c'est-à-dire un cœur, un amour, une âme et une même chose? *Qui adhæret Deo, unus spiritus est* (II. Cor. 16). C'était beaucoup d'avoir fait un homme son serviteur, son fils, son ami, son apôtre; mais arriver à ce point de tendresse que de s'incorporer cœur à cœur ; de deux cœurs n'en faire qu'un ; épouser une âme et en faire un autre soi-même : *desponsabo te mihi in fide;* je vous ai épousé, je vous ai donné ma foi et ma parole, je veux que vous me donniez la vôtre ; c'est, à vrai dire, une faveur si excessive, que jamais, en ce monde, on n'en pourra comprendre la grandeur : il faudra une éternité pour la bien goûter à l'aise et en faire de dignes remerciements[1]. »... « Je ne m'étonne plus si saint Bernard nomme la charité de Dieu, *delicias generis humani*, la manne du monde, le miel qui adoucit les amertumes de cette vie désastreuse : car, en effet, vivre dans cette délicatesse de charité, n'est-ce pas vivre dans un paradis de délices?

« Mais il faut avouer la vérité : peu de personnes sont capables de ces saintes faveurs, et il faut avoir des cœurs qui soient ornés d'une grande bonté, et qui aient le loisir de parler à Dieu, de l'écouter parler à son tour : car la plupart des spirituels ont si grande hâte, quand ils traitent avec Dieu, qu'ils parlent toujours et jamais n'écoutent si Dieu leur parle ou non ; et comment peuvent-ils espérer ces faveurs, puisqu'ils ne se peuvent pas commander la patience de les recevoir et de les regarder? Mille personnes approuveraient ceci, si elles s'efforçaient d'en prendre le loisir. *Vacate et videte, quoniam suavis est Dominus*, etc. (Ps. 33).

« Donnez-vous la liberté de vous affranchir de la presse des affaires ; soyez un peu à vous-même et dans quelque repos, et aussitôt vous éprouverez combien Dieu est doux et combien son amour est plein de joies bien solides »[2].

1. Le P. Binet cite et commente plusieurs autres textes de l'Ecriture et des Pères qui expriment et renforcent la même idée.

2. L'auteur de la *Pratique solide* énumère « ces douceurs

Toutes ces faveurs sont-elles réservées à ceux qui ont quitté le monde pour embrasser l'état religieux?

Il n'en est rien, se plaît à répéter le P. Binet.

« C'est à vous, séculiers, que parle saint Augustin quand il dit : *ama et fac quod vis;* aimez et faites tout ce que vous voudrez. Moyennant que vous le fassiez bien purement pour Dieu, c'est assez... Le peu que vous faites, dorez-le de l'or de la sainte charité, et faites hardiment... Je sais bien que l'état des religieux, de soi, a plus de facilité, plus de moyens ordinaires, plus d'adresse et plus de mérite dans l'exercice de la charité que ne saurait avoir l'état du séculier; mais aussi je sais bien que *spiritus ubi vult spirat;* que le feu de l'amour de Dieu se peut aussi bien couvrir de satin que de bure... et qu'il fait des merveilles pour ceux qu'on ne croyait jamais en pouvoir être capables. Un bon conseiller d'Etat donnera quelquefois un bon avis au roi, et fera plus de bien en une matinée que ne feraient peut-être douze prédicateurs, en prêchant cinquante carêmes » (p. 110-111).

de la charité » en les rapportant « à certains chefs que la Sainte Ecriture nous marque » :

1° *Assauts de Dieu...* Ainsi Dieu assaillit saint Paul, saint Augustin, etc.

2° *Soupirs* d'un cœur enflammé — « *profunda et intima suspiria et nuncios amoris intimi* », saint Bonav. « Ce sont des ambassadeurs du cœur, des archers de Jésus-Christ, comme les nommait sainte Claire. »

3° *Désirs* extrêmement relevés : « *signum veræ charitatis sunt altissima desideria* » saint Aug. Conf., c. 9. « L'amour divin est tout royal... Jamais il ne traîne l'aile des désirs par la boue. » Exemples : saint Paul, saint Ignace d'Antioche, saint François-Xavier.

4° Langueurs et défaillances d'amour ; saints désirs du ciel. Sainte Monique. Confess. L. IX, c. 10. Saintes impatiences, ardente passion de jouir de l'objet de son amour.

5° Transport extatique dans le cœur de Dieu pour y demeurer.

« Mais quelque excès que puisse faire l'âme sainte, toujours Dieu est vainqueur. Il envoie un ange jouer du violon à saint François. Il caresse saint Edmond et l'aide à raccommoder son cilice. Il envoie à saint Isidore un ange qui tient le manche de la charrue. »

Mais qu'on soit séculier ou régulier, pour aspirer aux faveurs diverses accordées aux « belles âmes », il ne faut pas se contenter d'un amour superficiel qui en reste aux « pensées éminentes et ravissantes et qui flattent le cœur ». « L'amour crucifiant et mortifiant » doit naître de « l'amour divin crucifié ». — « On n'admire rien tant que les ardeurs de sainte Thérèse, les excès de sainte Catherine de Sienne et de sainte Catherine de Gênes, les transports de saint François, le « c'est assez » de saint François-Xavier. En effet cela est fort doux et désirable, mais aux parfaits, et aux personnes qui ont été longtemps, auparavant, dans l'école de l'amour mortifiant ; autrement c'est un abus intolérable.

« A vrai dire, par l'amour crucifiant, on arrive au Crucifié, et par le mortifiant, à l'amour parfait et rayonnant, qui contente parfaitement le cœur humain. Autrement, qui va de plein saut au second sans passer par le premier, brûle ses ailes et tombe à terre.

« Le Saint-Esprit nous apprend que, pour parvenir au plus haut point du vrai amour, il y faut aller par degrés [1] : le premier est l'amour mortifiant ; le second est l'amour purifiant ; le troisième est l'amour transformant, qui lie le cœur de l'homme avec celui de Dieu avec tant de conformité, que ces deux cœurs ne sont qu'un cœur » (p. 259).

Parmi les jolis mots tombés de la plume du P. Étienne Binet, on a relevé celui-ci : lorsqu'on la prêche aux gens du monde, il est bon « que la dévotion fredonne ».

Il est sûr que cet habile directeur d'âmes, qui comme nous venons de le voir, savait être austère à

1. *Ordinavit in me charitatem.* Cant. 2-4.

ses heures, ne se borna pas à la présenter comme une pleureuse. L'heure ne vint jamais pour lui

« *Où* l'évangile *aux* yeux n'offre de tous côtés
« Que pénitence à faire et tourments mérités. »

Je ne vois que le P. Surin parmi les jésuites de l'âge suivant qui, à l'exemple de Binet et de Richeome, ait essayé d'égayer la dévotion ou du moins de la dérider, en la présentant aux personnes vivant dans le siècle. On a de lui une curieuse, une merveilleuse lettre de direction adressée à la vicomtesse de Roussille, en 1662, sur la façon de « se rendre aisé le saint exercice de l'oraison ». Et cette façon est beaucoup plus celle de la *Peinture spirituelle* du P. L. Richeome que celle de la *Doctrine spirituelle* du P. L. Lallemant ou du *Ratio meditandi* du T.-R. P. Roothaan.

« Une âme, dit Surin, qui aspire à la perfection chrétienne... doit faire tous ses efforts pour s'adonner à l'oraison. Sans l'oraison, elle ne sera qu'à demi bonne et n'aura que la moitié du bien spirituel qu'elle pourrait avoir. C'est pourquoi, ce saint exercice étant l'un des points qui sont de nécessité de bienséance... il importe extrêmement de se le rendre aisé. Et puisque c'est la nourriture de l'âme, il faut que l'usage ne nous en soit pas plus difficile que celui de la nourriture du corps... On doit aller à l'oraison comme à un repas. Quelques âmes ardentes y vont avec la même ardeur et le même plaisir que les mauvaises vont à un festin ou à un bal : ce qui est une grâce fort singulière.

« On trouve l'oraison aisée quand on la regarde, non comme un travail d'esprit, mais plutôt comme un divertissement agréable. Pour cela, il faut approcher de Dieu familièrement et user de la sainte liberté que nous donne la qualité d'enfants de Dieu...

« Pourquoi donc nous rendre l'abord et la conversation de Dieu difficiles, comme font ceux qui apportent à l'oraison tant d'artifice et tant de travail. On s'y gêne et on s'y tourmente. On en fait une étude ou du moins une affaire. Il est vrai que les enfants ont quelquefois des affaires à traiter avec leur père ; mais, quand ils sont petits et dans la simplicité de leurs premières années, leur principale affaire est le plaisir qu'ils prennent à voir leur bon père, à demeurer auprès de leur bonne mère... Nous devrions aller à Dieu de la même façon... — Voilà, Madame, à quoi je vous invite. Vous trouverez, si vous voulez, dans cette oraison, la source de tous les biens et un avant-goût du Paradis. Madame votre fille y trouvera sa joie, sa paix et la tranquillité de son cœur : elle verra même qu'il n'y a rien de tout ce qui se rencontre dans sa condition, qui ne lui aide à faire oraison. Tout se peut accorder avec Dieu, hormis le péché. Otez le péché, je dis que l'exercice de l'oraison est si doux, si raisonnable, si conforme au bien naturel de l'homme que, non seulement M^lle^ de Roussille, qui va se faire Carmélite, mais M. de Ponchat peut aussi bien que M. de Renty faire l'oraison, l'épée au côté, allant à la chasse, rendant visite et s'acquittant des autres devoirs de son état. »

« A mon avis, écrit M. Bremond, cette lettre est une des merveilles de notre littérature religieuse. On y retrouve sans peine la transparence de Mallebranche, la souplesse de Fontenelle, la poésie, le charme de Fénelon, et l'humanité de saint François de Sales... Lorsqu'il écrivait cette lettre vers 1662, semble-t-il, la vie du P. Surin n'était plus que joie et lumière. » (*Hist. du sentiment religieux*, tome V, p. 294.)

Tout cela est juste ; n'oublions pas pourtant que les mêmes conseils sont donnés dans le *Catéchisme spirituel*, composé et dicté lorsqu'il *brûlait*, comme il le dit, au milieu de toutes ses

peines, et qu'il sentait « la doctrine de cet ouvrage couler en lui, comme un petit filet d'eau à travers un torrent de soufre ».

« Un avis très important, dit-il (t. I, 2e partie, ch. II de l'Oraison), c'est que l'Oraison, devant être l'exercice le plus ordinaire, et comme la nourriture de l'âme, il faut qu'on se la rende facile, et même douce et agréable... On voit des personnes qui, faute d'être bien conduites, se gênent cruellement...

« Cette gêne qu'elles se donnent leur porte un grand préjudice. Premièrement, elle est une source de distractions; ...elle leur cause une inquiétude continuelle... Ce qui augmente l'inquiétude, c'est que l'oraison revient tous les jours, qu'on la voit revenir avec une peine toujours nouvelle, et qu'on en redoute les approches.

« Ce sont les directeurs qui doivent remédier à ce mal en avertissant les âmes qu'elles peuvent suivre sans scrupule l'attrait qui les porte ailleurs. C'est l'avis que donne saint Ignace et le P. du Pont, etc. »

Et c'est l'avis qu'ont donné, après eux, les jésuites français, directeurs d'âmes, dont le P. Surin, en sa jeunesse, avait pu lire les ouvrages et même apprécier la direction : les Richeome, les Binet[1], les de Barry, les Coton. *L'intérieure occupation d'une âme dévote*, qui va faire l'objet du chapitre suivant, ne pourrait-elle pas s'appeler un manuel de filiale familiarité avec Dieu, un petit catéchisme de l'oraison aisée et de la dévotion aimable ?

1. Les moyens de tromper et d'amuser les distractions, *ibid.*, p. 379. Les industries contre les aridités : prendre un beau livre d'images, etc.

CHAPITRE III

LE P. PIERRE COTON

L'INTÉRIEURE OCCUPATION D'UNE AME DÉVOTE

LE P. SUFFREN. — *L'ANNÉE CHRÉTIENNE*

I

LE P. COTON

I. — L'intérieure occupation d'une ame dévote

Dans ses *Notices littéraires sur le XVII^e^ siècle*, Léon Aubineau écrivait que cette époque « n'est pas seulement une époque de gloire et de splendeur littéraire et politique, c'est un temps où la sainteté abonde. Les premières années surtout sont merveilleuses ; les anciens ordres sont réformés, de nouveaux se fondent ; c'est de toutes parts une renaissance religieuse admirable. Ce n'est pas seulement la charité qui se répand, à l'instigation de saint Vincent de Paul, comme un fleuve rafraîchissant, sur la France entière... à la voix de l'héroïque et sublime Thérèse les austérités les plus redoutables attirent les âmes, les séduisent et les affolent. Le monde et le cloître se touchent et se pénètrent pour ainsi dire de toutes parts. L'enseignement de saint François de Sales et l'incroyable diffusion des Visitandines révèlent

partout les charmes de la dévotion et glissent ses parfums dans tous les cœurs »[1].

Pour révéler ses charmes aux yeux du monde, la dévotion avait-elle attendu les enseignements de l'évêque de Genève et l'apostolat discret mais si insinuant des Visitandines ?

Dès les premières années du siècle, les parfums de la vie dévote s'échappaient de certains cénacles pieux dont le plus célèbre était la maison de Mme Acarie, où fréquentaient avec l'abbé de Bérulle, des Sorbonnistes comme Duval et Gallemant, des religieux comme le jésuite Coton, le capucin Benoît de Canfeld et le chartreux Beaucousin.

Afin de glisser ses parfums dans le siècle, et même à la Cour, la dévotion avait une aide plus précieuse encore que les causeries des cénacles, c'était la lecture de certains ouvrages pieux dont un juge compétent a écrit : « Ces petits livres dévots, si dédaignés par la critique, ont façonné pendant longtemps nos ancêtres, même les plus humbles, non seulement à la vie intérieure, mais encore aux manières et au langage de la société polie. En 1610, c'est le P. Coton qui donne la note »[2]. Avait-il attendu 1610 pour la donner ?

Nous lisons la date 1607 au bas de l'*approbation* du livre intitulé : *Intérieure occupation d'une âme dévote, par le R. P. Pierre Coton, Prédicateur ordinaire du Roy, de la Compagnie de Jésus*. « Nous soubs-signés Docteurs en théologie de l'Université de Paris, certifions avoir leu un

1. Léon Aubineau. *Notices littéraires...* Paris, 1859, pp. 27-28.

2. H. Bremond. L'*École française*, p. 610.

livre intitulé : *Intérieure occupation d'une âme dévote*, contenant maintes belles et dévotes Prières et Méditations, que pour cette occasion nous avons jugé très digne de voir la lumière pour l'édification des âmes pieuses, qui se plaisent en ces saints exercices. En témoignages de quoy nous nous sommes icy signés, ce dernier de septembre, 1607[1]. »

Pierre Coton, né à Néronde (Loire), le 7 mars

1. *Intérieure occupation d'une âme dévote* : édition dernière. Douay. Balthazar Bellère, l'an 1617. C'est à cette édition que nous renvoyons toujours. M. F. Strowski a-t-il connu l'ouvrage ? S'il n'avait ignoré l'apostolat parmi les gens du monde, que suppose cette *Introduction à la vie dévote* avant la lettre ; s'il s'était rendu compte de l'influence exercée par le P. Coton et sa Compagnie, pour canaliser, ordonner, régler le sentiment religieux en France, aurait-il si scrupuleusement évité de nommer les Jésuites à la fin de l'Introduction de son *Saint François de Sales?* « Qui donc, demande-t-il, arrêtera le sentiment religieux se précipitant vers le Carmel, et vers la thaumaturgie, comme si tout chrétien devait se cloîtrer dans des pénitences exceptionnelles, comme si toute vie chrétienne devait se passer dans le miracle? Qui donnera au sentiment religieux une forme sous laquelle il pourrait pénétrer dans toutes les consciences, dans toutes les professions, dans toutes les destinées, sans perdre son caractère souverain? Qui donc enfin l'éclairera, le définira si bien qu'il apparaisse, non pas comme une exaltation, un rêve, la maladie ou l'héroïsme de quelques-uns, mais comme l'état le plus conforme à la nature et à la destinée de l'homme ?

« Le cardinal de Bérulle a bien vu la beauté et la nécessité de cette œuvre. Elle l'a tenté, mais il n'était pas assez écrivain pour y réussir, et puis, il était trop politicien pour avoir le temps d'y persévérer.

« Il y travaillera donc au second rang.

« Saint-Cyran y eût travaillé au premier rang, mais il vint beaucoup plus tard, et il fut l'ouvrier de la dernière heure. Et il en fut de même de saint Vincent de Paul.

« Il nous faut donc chercher, en dehors de ces trois noms, celui de l'homme qui propagea, dans la France entière, le sentiment religieux, lui donna une nature et une définition particulières et forma ainsi, pour un siècle, l'âme de la France. »

N'eût-il pas été équitable d'indiquer à quelle école et à côté de quels maîtres en propagation du sentiment religieux, Saint François de Sales, le propagateur hors pair s'était formé ? (Voir Section II, ch. Ier et Appendice IV.)

1564, entra au noviciat, le 30 septembre 1583. Il fut appliqué à la prédication, ministère qu'il exerça à la Cour de Henri IV. Il devint son confesseur, fut Provincial de France, et mourut à Paris, le 19 mars 1626.

Longue est la liste de ses ouvrages.

Les plus importants sont :

1° *Du très Saint et très auguste Sacrement et sacrifice de la messe.* Paris, 1600.

2° *Apologétique.* Avignon, 1600.

3° *Trente-deux demandes proposées par le P. Coton avec les solutions,* 1606.

4° *Intérieure occupation d'une âme dévote.* Paris, 1608.

5° *Institution catholique,* 1610.

6° *Lettre déclaratoire* (sur le régicide), 1610.

7° *Oraisons dévotes,* 1611.

8° *Heures du roy Louis XIII,* 1615.

9° *Sermons,* 1617.

10° *L'office de la Vierge Marie pour tous les temps de l'année,* 1618.

Nombreuses lettres citées dans les *Recherches historiques* du P. Prat (Lyon, 1876).

Un an donc avant que parut l'*Introduction à la vie dévote,* un précieux *vade mecum* était offert aux personnes qui, dans le monde « se plaisent aux saints exercices de la prière et de la méditation »[1]. Il paraît même qu'assez longtemps

1. La première édition de l'*Intérieure occupation* est de 1608. L'Etoile dans son journal dit qu'il l'acheta le 26 mars de cette année-là. En 1609 paraissait à Paris chez Claude Chappelet une « seconde édition augmentée, présentée à la Royne, » avec gravures sur cuivre de A. Messager, d'après L. Gautier.

La même année le livre était aussi imprimé au Pont-à

avant d'être soumise à l'approbation des censeurs, l'*Intérieure occupation* circulait discrètement dans le public. « Le Libraire » qui l'édita confie au « Lecteur » dans une préface piquante, qu'il avait eu la chance de la surprendre alors qu'on se la passait sous le manteau, et il se compare plaisamment à Gygès, pasteur du roi de Lydie qui, fortuitement, mit la main sur une bague mystérieuse « par le moyen de laquelle il parvint à de très grandes richesses, jusques à se faire roi ». Et « le Libraire » raconte avec humour que la même bonne fortune lui est arrivée « avec plus d'utilité et de vérité. Car, dit-il, estant en compagnie de quelques personnes signalées en piété, où l'on parloit des remèdes contre toute sorte de péchés, de la vanité du monde, de l'aveuglement de ceux qui recherchent l'oreille et la faveur des grands, n'ayant soucy du roy des roys, l'oreille et la bien vueillance duquel ils pourroient avoir à toute heure, par le moyen des oraisons jaculatoires et de l'actuelle présence de Dieu », — l'un d'eux dit à ce propos d'avoir vu un Manuel de prières, manuscrit nouvellement composé pour servir à la dévotion d'une Dame de rare vertu, et qui tient des premiers rangs en France.

« J'estimay à l'instant que ce seroit une vraie

Mousson chez Melchior Bernard, imprimeur juré de l'Université « jouxte la copie imprimée à Paris ».

Le catalogue de la Bibl. des Jésuites de Gand cite une édition de Paris, 1611.

A Douay enfin paraissait en 1616 une nouvelle édition à l'imprimerie de Balthazar Bellère, au Compas d'or. — On joignait au livret du P. Coton « les étincelles de l'amour divin et autres considération très utiles ».

Le bienheureux Bellarmin parle de l'*Intérieure occupation* dans une de ses lettres (la 62e dans les *Lettere* (C. B. Rome, 1650, p. 143). *P. Sommervogel.*

pierre et bague de Gygès pour moy et pour tous ceux qui en auroient l'usufruit, si je pouvois tant faire que d'en retirer copie, pour lui donner le jour que méritent les œuvres dressées par l'inspiration du Père de lumière. J'allay donc vers ladite Dame, et lui proposay le bien que pourroit apporter à la gloire de Dieu, la divulgation de cette œuvre, petite en volume et en corps extérieur, mais grande en l'esprit qu'elle contient. »

Et le brave « Libraire » passe au récit des résistances que lui fit « la dame de rare vertu ». La principale fut « sur la difficulté de s'en dessaisir, et sur l'incertitude de la volonté de l'auteur qui, peut-être, n'agréeroit la publication d'un certain nombre de feuilles qu'il avait tracé à la haste, pour satisfaire seulement à sa prière et particulière dévotion. Mais, enfin, l'honneur de Dieu passa par-dessus toutes ces considérations ».

« Le voicy donc, amy Lecteur, conclut triomphalement le conquérant du nouvel anneau de Gygès, le voicy avec ses tiltres et paragraphes, qui sont autant d'arcs et de flèches pour pénétrer les cieux. L'anneau de Gygès rendoit son possesseur, quand il vouloit, invisible, au rapport de l'orateur romain ; ce livret, au jugement de plusieurs grands serviteurs de Dieu, peut faire incomparablement plus en celuy qui s'en aidera : car il peut, d'une part, rendre la terre et tout le monde ensemble invisible à l'œil intérieur de l'âme, et de l'autre, lui donner la vue des choses mêmes invisibles.

« Prenez-le donc, amy lecteur, et apprenez de bonne heure le mestier très heureux et très noble, qu'il vous faudra exercer sur les cieux, qui

est de vous unir à nostre premier principe, et ne perdre jamais de veue celuy qui nous a veu et aymé de tout Eternité. Je le supplie d'imprimer son amour en vostre âme, autant de fois que vous jecterez les yeux sur ces mêmes charactères. A Dieu. »

II. — L'intérieure occupation et l'introduction a la vie dévote.

Les origines, le but, le genre littéraire

Dans la préface écrite pour la troisième édition de sa *Philothée*, « à Annessy, le jour de sainte Magdeleine, 1609 », saint François de Sales nous apprend que le « livret » publié par lui l'année précédente, avait eu une origine à peu près semblable à celle de l'*Intérieure occupation*. Après s'être joliment comparé à « la bouquetière Glycéra », qui « savoit si proprement diversifier la disposition et le meslange des fleurs », il tient à dire que « ce n'a pas été pour son élection ou inclination que sort en public cette *Introduction* ». Il n'y veut d'ailleurs et n'y doit écrire que ce qui a déjà été publié par ses prédécesseurs sur ce sujet. Mêmes fleurs, mais bouquet différent « à raison de la diversité de l'agencement dont il est façonné ». Et à quelle occasion a-t-il donc été façonné ce bouquet? « Il y a quelque temps, dit le saint auteur, une âme vrayment pleine d'honneur et de vertu, ayant reçu de Dieu la grâce de vouloir aspirer à la vie dévote, désira ma particulière assistance pour ce regard ; et moy qui luy avois plusieurs sortes de devoirs, et qui avois long-

temps auparavant remarqué en elle beaucoup de disposition pour ce dessein, je me rendis fort soigneux de la bien instruire ; et l'ayant conduitte par tous les exercices convenables à son désir et sa condition, je luy en laissai des mémoires par escrit, affin qu'elle y eust recours à son besoin. Elle, depuis, les communiqua à un grand, docte et dévot religieux [1], lequel estimant que plusieurs en pourroyent tirer du prouffit, m'exhorta fort de les faire publier. Or, affin que le tout fut plus utile et aggréable, je l'ay reveu et y ay mis quelque sorte d'entresuite, adjoustant plusieurs advis et enseignemens propres à mon intention... Amas d'advertissements de bonne foy, que j'explique par des paroles claires et intelligibles » [2].

1. « Ce fut au R. P. Jean Forier, théologien de la Compagnie de Jésus, lors Recteur du Collège de Chambéry. » (Note marginale de l'édition de 1619.) Le P. Jean Forier ou Fourier était le cousin du bienheureux Pierre Fourier. Ses vertus et sa science lui attirèrent l'estime de saint François de Sales qui le choisit pour directeur.

2. Claires aussi et intelligibles les paroles par lesquelles le saint explique la génèse de son *Introduction*. D'où vient donc que Dom Mackey, O. S. B., dans sa savante préface de l'édition de 1893 n'en tient que très médiocrement compte et veut à tout prix trouver à *Philothée* une plus digne origine, comme si elle avait besoin d'autres quartiers de noblesse? « On ne saurait admettre que les relations de notre saint avec Mme de Charmoisy et les instances du P. Fourier pour obtenir que les conseils donnés à cette âme choisie fussent mis à la portée de tous, aient été la cause principale de la Rédaction de l'*Introduction à la vie dévote*. Ce que dit saint François de Sales à ce sujet dans sa préface et dans une lettre écrite en 1609 à l'archevêque de Vienne, n'est que l'effet de l'humble coutume qu'il avait d'attribuer à l'insinuation d'autrui toute entreprise capable de tourner à sa louange. » Humble coutume, tant qu'on voudra, mais qui ne devait pas aller, sous prétexte d'humilité, jusqu'à méconnaître les droits de la vérité... Est-il vrai, oui ou non, que « les mémoires » écrits pour Mme de Charmoisy, corrigés et amendés pour être publiés sur les instances du P. Jean Fourier, sont la substance de la première édition de l'*Introduc-*

Du rapprochement de cette préface et de la préface du livret composé par le P. Coton « pour servir à la dévotion d'une Dame de rare vertu », il résulte clairement que l'*Introduction* et l'*Intérieure occupation* se ressemblent quant à l'origine, quant à l'inspiration, quant au but apostolique et quant au genre d'influence qu'ils se proposent d'exercer : « J'addresse mes paroles à *Philothée*, écrit l'évêque de Genève, parce que, voulant réduire à l'utilité commune de plusieurs âmes ce que j'avais premièrement écrit pour une seule, je l'appelle du nom commun à toutes celles qui veulent être dévotes ; car Philothée veut dire amatrice ou amoureuse de Dieu... [Je regarde] donc en tout ceci une âme qui, pour le désir de la dévotion, aspire à l'amour de Dieu. » (Préface de la troisième édition.)

L'*Intérieure occupation* suppose des lecteurs animés des mêmes aspirations, désireux « d'apprendre le mestier très heureux et très noble qu'il

tion? — L'auteur l'affirme. Mme de Charmoisy l'affirme non moins expressément. « Le serviteur de Dieu se resoulut de me donner des advis par escript, lesquels je communiquay à un Père Jésuite qui les trouva excellents et si utiles qu'il sollicita le bienheureux de les faire imprimer ; et cela fut le subjet qu'il composa l'*Introduction à la vie dévote*, auquel livre il les inséra. » Process. Geben. art. 44. Dom Mackey ne nie pas l'influence que « ces relations (avec Mme de Charmoisy) et ces instances (du P. Fourier) ont eu sur la publication de cet admirable livre ». Mais il « aurait jailli du cœur du saint, de son caractère et de son génie » préalablement aux relations et aux instances, sous le coup maintes fois répété d'un grand désir apostolique : « réunir sous une forme concise et pratique les principes de la vie intérieure et en faciliter l'application dans toutes les positions sociales. » *Préface de l'édition* de 1893, VI-VII. Saint François de Sales dit bien (préface de la 3e édition) que telle est son intention actuelle, mais il répète qu'il avait « premièrement écrit pour une seule âme ce qu'il veut réduire (maintenant) à l'utilité commune de plusieurs ».

faudra exercer sur les cieux, qui est de nous unir à nostre premier principe et ne perdre jamais de veue celuy qui nous a veu et aymé de tout éternité » (le Libraire au Lecteur).

Ici et là, du reste, lecteurs et lectrices ne sont pas supposés être des « personnes retirées du commerce du monde... mais vivant ès villes, ès mesnages en la cour, obligées par leur condition de faire une vie commune quant à l'extérieur »[1]. Il suffit de feuilleter le livret du P. Coton pour se rendre compte qu'il a en vue les mêmes âmes, qu'il entend combler les mêmes lacunes et répondre aux mêmes désirs.

Je me hâte d'ajouter que là s'arrêtent les ressemblances. Ainsi, la présentation littéraire des deux ouvrages est entièrement différente. Sans être un chef-d'œuvre d'ordonnance l'*Introduction* — à partir de sa troisième édition surtout — est un livre *composé*, dont les différentes parties s'enchaînent d'après un lien logique assez peu serré, je le veux, mais sensible pourtant.

L'*Intérieure occupation* n'est qu'un recueil de recettes pieuses et de pratiques dévotes, qui s'ajoutent les unes aux autres, sans que les précédentes appellent les suivantes — ordinairement du moins ; si bien que le lecteur ne serait nullement dérouté, si l'ordre de telles et telles matières était interverti.

Ainsi la longue litanie des prières à l'âme de Notre-Seigneur, à la Sainte Vierge et aux Saints pourrait aussi bien se dérouler à la fin de l'ouvrage qu'au commencement ; et si les méditations

1. Préface de la 3e édition de l'*Introduction*.

prenaient la place des élévations ou de telles autres oraisons, la logique n'aurait aucune réclamation à faire. C'est dire que le P. Coton, qui sait parfaitement écrire une page ou un court chapitre, est moins savant dans l'art de composer un livre. Saint François de Sales l'emportait de beaucoup sur lui, tant pour l'élégance du style que pour la disposition logique et l'agencement ordonné des matières.

Un art où l'évêque de Genève est aussi passé maître, c'est l'art d'entrer sympathiquement en contact avec ses lecteurs, de produire, sans qu'il soit jamais haïssable, un moi simple et charmant, de prodiguer dans une étincelante causerie les trésors exquis d'un savoir, quelque peu livresque sans doute, mais beaucoup plus encore expérimental. « Charme du style, finesse et profondeur des analyses morales, aucun lettré n'est insensible aux mérites secondaires de François de Sales ; on voit moins unanimement l'originalité foncière qui fait de son livre une œuvre unique et d'une importance capitale... Sa nouveauté est [surtout] dans l'accent très personnel de son œuvre. Son grand mérite est d'avoir donné à l'esprit chrétien une voix limpide, pressante, charmante, de l'avoir imposé au monde par la double autorité de son propre génie et de sa personne[1]. »

Cette note personnelle, cette emprise sur toutes les âmes d'un moi conquérant, c'est aussi l'un des grands mérites que M. Fortunat Strowski reconnaît à l'*Introduction*. « Les premiers matériaux du livre, écrit-il, lui ont laissé ce caractère qu'ont

1. H. Bremond. L'*Humanisme dévot*, pp. 69-71.

les lettres des gens d'esprit, de ressembler à une causerie, de faire entendre et de faire voir la personne même qui les a écrites. Le moi, ce moi qui rend si charmante la Correspondance de M^me^ de Sévigné, si vivante la Correspondance de Voltaire, se retrouve à chaque page de l'*Introduction*. C'est en son nom propre que l'évêque de Genève donne ses conseils ; il veut qu'on sache qu'il en prend toute la responsabilité, même quand il les répète après autrui. « Choisissez un confesseur entre mille, dit d'Avila, et moi je vous dis entre dix mille. Je vous dis derechef, demandez-le à Dieu » (I^re^ part., ch. v). « Je vous dis, je considère, je vous conseille, je parle » sont des expressions qui reviennent à chaque instant sous sa plume. Il se prend au besoin comme sujet d'expérience, et il raconte comment il ferait en tel cas humiliant ou embarrassant... Parfois même il fait quelques confidences, il avoue qu'il a été consolé de lire certains traits de la vie des saints. « Et cette année, il fut bien édifié de consacrer un autel sur la place en laquelle Dieu fit naître ce bienheureux homme (Pierre Le Fèvre) au petit village de Villaret, entre nos plus âpres montagnes » (II^e^ part., ch. xvi).

« Tout cela, ajoute notre critique, c'est parler de soi, mais avec tant de bonhomie et de simplicité, avec tant de discrétion aussi, que ce n'est pas se mettre en scène. Le vrai c'est que saint François de Sales ne veut pas parler de lui, encombrer son livre de son moi : il veut nous faire comprendre que c'est lui qui parle[1]. »

1. Fortunat Strowski. *Saint François de Sales*, pp. 241, 242.

Faire comprendre au lecteur que c'est lui qui parle, telle n'a jamais été la préoccupation du P. Coton dans son *Intérieure occupation d'une âme dévote*. Jamais le moi n'a tenu moins de place dans un livre... Ce n'est certes ni la simplicité, ni l'originalité, ni la bonhomie qui faisaient défaut au confesseur d'Henri IV. C'est même par ces qualités de bon aloi qu'il conquit sur son royal pénitent l'ascendant que l'on sait. Mais, quand il prit la plume pour l'édification de cette « dame de rare vertu et qui tenait des premiers rangs en France » il se fit aussi impersonnel qu'il est possible de l'être. Qu'on ne s'imagine pas du reste que les conseils donnés sont moins nombreux, moins pratiques et moins puissants que dans l'*Introduction;* mais tandis que François de Sales les intime en son nom propre, le P. Coton, pour les faire pénétrer prend un tour singulier : il fait de ces conseils l'objet même et comme la substance des prières que son lecteur ou sa lectrice adresse à Dieu.

Voici par exemple à propos des « oraisons et considérations... touchant le soin des enfants » les devoirs qui, sous forme de prières, sont rappelés aux parents :

1

« Ce sont les rayons de votre grâce, ô Père de lumière, ce sont vos dons et la facture de vos mains, je vous les offre comme vostres et vous supplie d'en avoir soin comme de chose qui vous appartient sans comparaison plus qu'à moy.

2

« Acceptez tout ce que j'ay faict, je fais et feray pour eux, comme estant faict pour vous : car je n'y ay autre

intérest que vous, duquel il tiennent le corps, l'âme et la vie.

3

« Abraham vous fit une seule fois sacrifice de son enfant unique, je le fais d'eux et de moy et de tout ce que j'ay, autant de fois que nous respirons.....

4

« Quand je sens en moy les eslancements du tendre amour que je leur porte, j'entre en une nouvelle confiance et merveilleuse espérance, ô mon Dieu, sçachant ce que vous m'êtes au prix de ce que je leur suis, tout certain que vostre amour et dilection surmonte la mienne, sans comparaison quelconque.

5

« Ai-je aucun droit sur ces enfans, n'y aucun intérest qui soit comparable au vostre? J'ay honte de vous les recommander, car c'est autant que si je vous priois d'avoir soin de vos affaires.

6

« Personne ne bastit une maison pour la desmollir, ne plante une vigne pour la déraciner, ne sème une campagne pour en brusler la moisson ; comment négligeriez-vous ces jeunes plantes entrées par vostre grâce au parterre de l'Eglise, arrosées de votre sang, et que vous avez destiné pour estre transplantées un jour aux jardins de vostre éternité.

7

« Je pèche, aveugle que je suis, à guise des avares par trop aymer ce qu'ils ont : ostez ce trop, ô Père de miséricorde, ou s'il me demeure, imputez-le à l'excès d'affection que je dois à tout ce qui vous appartient.

8

« Je tombe en des secrettes deffiances, que je n'ose appeler involontaires, encore qu'elles me desplaisent, entrant

en quelque doute que vous ne daigniez avoir de mes enfans le soucy que je sens en moi-même. O Dieu de bonté infinie, pardonnez-moy ce péché, et ne traictez avec eux ny avec moy, selon nos démérites. »

Combien de devoirs ont été rappelés? Combien de précieuses leçons insinuées dans ces délicieuses prières où le célèbre jésuite a mis le meilleur de son cœur et de sa foi? Les enfants appartiennent à Dieu. C'est Dieu qu'il faut voir dans le bien qu'on leur fait... C'est lui qui en prendra soin... Confiance donc, même s'il en demande le sacrifice — modération dans la tristesse — pardon à implorer pour s'être défié du cœur de Dieu.

La matière est loin d'être épuisée sans doute; mais l'auteur ne se propose pas de faire un traité de l'éducation des enfants : il ne veut qu'occuper dévotement à leur sujet les âmes du père et de la mère.

Saint François de Sales dans les *Avis pour les gens mariés* (III^e^ P., ch. XXXVIII), signale à peine le soin qu'ils doivent prendre de leurs enfants. Qu'ils les offrent à Dieu dès leur naissance, à l'exemple de sainte Monique et de la mère de saint Bernard; qu'ils les aiment dès lors avec respect, comme chose sacrée : qu'ils leur impriment au cœur la crainte de Dieu. Tout est dit en quelques lignes.

On est étonné de ne pas trouver la moindre allusion dans l'*Introduction* à l'attitude à garder vis-à-vis des domestiques.

Le P. Coton n'a pas oublié cet important sujet, et il le traite, comme le précédent, sous forme de prière.

1

« Que vous avois-je fait, avant que je fusse, ô mon Dieu, pour me faire de la condition que je suis ? Ne pouvois-je pas naître en Barbarie d'un esclave, ou venir en ce monde de la qualité de ceux qui me servent? Pourquoi donc suis-je si difficile à servir, si mal aysé à contenter, tant impérieux et rude à mes inférieurs ? Ne le permettez plus, ô mon Dieu, ains me donnez un cœur bénin de compassion, et véritablement paternel à l'endroit de mes domestiques.

2

« Faites-moi la grâce que je leur sois réciproque serviteur, les servant quant à l'âme, puisqu'ils me servent quant au corps. »

Et l' « âme dévote » poursuit son oraison, en se reconnaissant inférieure à ses serviteurs, s'ils sont plus qu'elle-même fidèles à Dieu; elle rougit de honte à la pensée qu'ils ont plus de soin de lui complaire qu'elle n'en a d'agréer à ses yeux; elle s'accuse d'être un censeur trop rigoureux des fautes qu'ils commettent. « Ah! mon Dieu, conclut-elle, Roy des roys, Seigneur des Seigneurs, ne faites avec moy comme je fais avec eux, ne me pesez à ce contre-poids, et ne m'aulnez à cette mesure. »

Dans ces pages, sans doute, l'analyse psychologique n'est pas poussée aussi loin que dans maints chapitres de l'*Introduction;* les portraits n'y ont pas le relief que saint François de Sales sait donner à ceux qu'il fait passer sous les yeux de Philothée[1].

1. Voici le « dameret galant qui pavanne, qui se pare, et qui vient comme cela, cajoler, chuchoter et barguigner aux oreilles d'une femme ou d'une fille. » *Introd.*, IIIe partie, ch. xx.

Le genre du livret ne le permettrait pas, alors même que l'auteur serait le plus averti et le plus fin des psychologues, le plus perspicace et le plus habile des coloristes. Recueil de prières, de méditations, d'examens, l'*Intérieure occupation* se prête beaucoup moins que la *Philothée* aux descriptions piquantes.

Si aux yeux de certains critiques l'*Introduction* vaut surtout par là et doit à cela d'être immortelle, cette valeur — d'ordre littéraire — n'est malgré tout qu'une valeur de second rang, et l'évêque de Genève eût été bien surpris si on lui eût dit qu'elle donnerait à son œuvre l'immortalité, lui qui faisait si bon marché « des ornements du langage ne voulant pas seulement y penser, comme ayant assés d'autres choses à faire. » (Préf. de la 3e édition.)

Sans penser beaucoup aux ornements du langage et aux traits historiques qui en étoffent la trame, c'est-à-dire aux comparaisons pittoresques, au coloris, à la chaleur du style, aux allusions, le P. Coton ne se fait pourtant pas scrupule de les accueillir quand ils jaillissent, pour ainsi dire, du trésor longuement accru de ses souvenirs, exploités par une imagination facile et par un cœur d'or.

Voici les « oraisons et considérations passagères selon les occurrences des choses qui peuvent survenir la journée. La plupart sont jaculatoires, quand on est tenté. »

« Les moustaches relevées « la barbe bien peignée, les cheveux crêpés et les mains douillettes » voici donc un gentilhomme qui se rend « fier et morgant pour être sur un bon cheval, et pour avoir un pennache en son chapeau. » *Ibid.*, ch. XXIX.

« *Voyant les grandeurs de la Cour.*

1. « Choses plus grandes nous ont esté racontées de vous, ô céleste Sion.
2. « Tout cecy n'est que la ballieure du ciel.
3. « Quand est-ce que nous vous verrons en votre propre splendeur, ô Roy de gloire ?
4. « Cette grandeur passe avec la figure du monde, celle du ciel demeure éternellement.

« *Contemplant un jardin ou parterre.*

1. « Vous avez espandu sur ce plancher du monde qui est immobile et insensible, tant de beautez, odeurs et couleurs, que ne faites-vous le mesme du terroir de mon âme, ô architecte du monde ?
2. « Si la terre des mourants est si belle, que sera-ce de la terre des vivants ?
3. « La rosée, la pluye et les influences du ciel ne sont si nécessaires à ces fleurs, que la grâce de Dieu et les favorables regards du Saint-Esprit le sont à mon âme.

« *Voyant une campagne fleurie.*

« L'odeur du fils de Dieu et de l'enfant de Marie est comme celle d'une campagne sur qui le ciel a versé ses bénédictions [1].

« *Quand on flaire un bouquet.*

1. « Telle est l'odeur de mon bien-aymé Jésus.
2. « Quand il vous plaira, Amour de mon âme, vous flairerez en moy la rose de charité, le lys de pureté, la violette d'humilité et l'œillet d'espérance.

1. « Plusieurs, dit saint François de Sales, ont ramassé beaucoup d'aspirations vocales, qui vrayement sont fort utiles... On tire les bonnes pensées et saintes aspirations de ce qui se présente en la variété de cette vie mortelle... Voyant les arbres fleuris : « pourquoy suis-je seul défleuri au jardin de l'Église ? » — Voyant des petits poussins ramassés sous leur mère : « O Seigneur conservez-nous sous l'ombre de vos ailes. » *Introd.*, IIe partie, ch. XIII.

« *Quand on admire la beauté de quelque bastiment.*

1. « Ainsi les avettes prisent leurs ruches et les fourmis leurs fourmillières.

2. « Tout cecy est commun aux amis et ennemys de Dieu.

3. « Quelle doit être la demeure que vous réservez à vos enfants, ô Dieu d'Israël ? Quels et combien délectables seront les tabernacles de Jacob, puisque vous en faites si bonne part aux tabernacles de Moab ?

« *Jettant les yeux sur un miroër.*

1. « Doux Jésus, le miroër de ma vie, quand me verray-je en vous et vous en moy ?

2. « Mon désir soit de vous plaire, ma seule crainte de vous déplaire !

3. « Je seray beau à vos yeux quand je seray déplaisant et désagréable à moy-mesme.

4. « Je consulteray la vie des Saincts, pour y voir mes difformités comme sur une nette glace.

5. « Il y a des personnes qui ont un trafic perpétuel avec les miroërs, je le veux avoir avec vous, miroër incomparable, en qui le Père voit son essence et cognait ses perfections.

En s'habillant.

1. « Amour Jésus, quand me revêtiray-je de vous ? Pardonnez-moi le soin trop grand, et le trop de temps que j'ay mis à cultiver ce corps, sac à vers et tombeau de mort.

2. « Nos tresses emprunctées et naturelles vous mirent la couronne d'espine sur la teste, notre céruse et vermillon honnirent votre face de sang et de crachats. Je proteste à votre divine Majesté, en la présence des Anges et des Saints, que tout le soin, soucy et peine que je prendray désormais pour ce misérable corps sera purement et simplement pour m'acquitter de la vocation à laquelle il vous a pleu m'appeler ; vous suppliant de ne rien permettre en moy ny sur moy qui puisse servir de pierre d'hacoppement à personne.

S'aydant de l'éventail.

1. « Vent divin qui procédez de la bouche du Père et de celle du Verbe comme d'un seul principe, rafraichissez les ardeurs de nos passions et l'intempérie de nos affections.

2. « Esprit très aymable et souffle désirable, dissipez le mauvais air de nos tentations, les exhalaisons de l'irascible et les vapeurs de la concupiscible.

Quand l'horloge frappe.

1. « La toile de ma vie est d'autant amoindrie.

2. « L'aulne de notre vie mortelle sont les heures; d'où il suit que jamais la minuict ou le midy ne sonne que la mort n'ait emporté douze aulnes de la pièce.

3. « Autant qu'il y a de minutes en l'heure et d'heures en l'éternité, autant de fois je vous bénis, ô l'Ancien des jours, et vous remercie infinies fois plus pour ce que vous estes que pour ce que je suis. »

III. — Divisions, ordonnance et maîtresses pièces des deux ouvrages

En comparant l'*Intérieure occupation d'une âme dévote* avec l'*Introduction*, nous nous sommes arrêtés surtout aux différences ou aux ressemblances que présentent les deux livres quant à la forme, quant au tour psychologique et pédagogique, quant au coloris du style, aux « ornements du langage ».

Le fond même de chaque ouvrage, les grandes lignes du moins et les pièces les plus caractéristiques restent à étudier, non pas pour essayer d'établir une dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre, mais plutôt pour faire ressortir par comparaison ce que chacun a d'original.

Saint François de Sales, dans la préface de la troisième édition se plaît à énumérer, en montrant leur ordonnance logique, les cinq parties qu'il a données à l'*Introduction*[1].

« En la première je m'essaye, par quelques remontrances et exercices, de convertir le simple désir de Philothée (désir de la dévotion) en une entière résolution, qu'elle fait à la parfin, après sa confession générale, par une solide *protestation*, suivie de la très sainte communion, en laquelle se donnant à son Sauveur et le recevant, elle entre heureusement en son saint amour. — Cela fait, pour la conduire plus avant, je luy montre deux grands moyens de s'unir de plus en plus à sa divine Majesté : l'usage des sacrements par lesquels ce bon Dieu vient à nous, et la sainte oraison par laquelle il nous tire à soy ; et en cecy j'emploie la seconde partie. En la troisième, je luy fay voir comme elle se doit exercer en plusieurs vertus plus propres à son avancement, ne m'amusant pas, sinon à certains advis particuliers qu'elle n'eust pas su aysément prendre ailleurs ni d'elle mesme. En la quatrième, je luy fay descouvrir quelques embusches de ses ennemis. et luy montre comme elle s'en doit démesler et passer outre. Et finalement, en la cinquième partie, je la fay un peu retirer à part soy pour se rafraischir, reprendre haleine et réparer ses forces, afin quelle puisse par après plus heureusement gaigner païs et s'avancer sur la vie dévote. »

Dans aucune des éditions de l'*Intérieure occupation* le P. Coton ne s'est expliqué, par une préface, sur les grandes division du livre : la typographie les indique à peine. Alors qu'il eût été si facile, grâce à tant de belles gravures sur cuivre, de faire ressortir nettement les parties principales : sections, chapitres, articles, en les faisant précéder

1. La première édition n'en avait que trois.

d'un chiffre, et en employant des majuscules, nous ne trouvons aucune trace de ces procédés commodes ni dans le cours du livre, ni à la table des matières. — Après examen attentif il est pourtant facile de déterminer aussi cinq parties assez distinctes dans le livret du P. Coton.

I. — La *protestation* avec les oraisons préliminaires.

II. — La litanie des prières à Jésus, à Marie et aux Saints, avec les colloques sur la vie, mort et passion de Notre-Seigneur.

III. — Les oraisons et considérations passagères sur ce qui peut arriver dans la journée.

IV. — Les oraisons et considérations sur les devoirs d'état, et sur les épreuves intérieures ou extérieures.

V. — Les oraisons pour l'examen de conscience, pour la réception des sacrements, et les formules de prière pour l'Eglise, pour le Roy, pour la France.

Dans l'impossibilité où nous sommes de nous arrêter à chacune de ces parties, pour en faire l'analyse et établir une comparaison avec chacune des cinq parties de l'*Introduction*, arrêtons-nous à un point auquel nos deux auteurs reconnaissent une importance capitale et qu'ils appellent l'un et l'autre — coïncidence pour le moins curieuse — *la protestation*.

Saint François de Sales en parle pour la première fois à la fin de la première partie, après les méditations consacrées à la purgation de l'âme : « Protestation authentique pour graver en l'âme la résolution de servir Dieu et conclure les actes de pénitence... » C'est le titre du chapitre xx qui n'est

qu'une magnifique rénovation des promesses du baptême.

« Me convertissant à mon Dieu débonnaire et pitoyable », dit l'âme, « en me retournant devers le throsne de l'infinie miséricorde, je désire, propose, délibère et me résous irrévocablement de le servir et aymer, maintenant et éternellement, luy donnant à ces fins, dédiant et consacrant mon esprit avec toutes ses facultés, mon âme avec toutes ses puissances, mon cœur avec toutes ses affections, mon corps avec tous ses sens ; *protestant* de ne jamais plus abuser d'aucune partie de mon estre contre sa divine volonté !... »

Au chapitre II de la cinquième partie le saint reprend la *protestation* point par point, invitant Philothée à en méditer l'importance, à en examiner les résultats, à en renouveler les promesses.

A ses yeux c'est en vérité la maîtresse pièce de toute l'*Introduction*.

Aux yeux du P. Coton la *protestation* semble avoir plus d'importance encore : il la pose comme un Principe et un Fondement dès le début de l'*Intérieure occupation*. Après avoir adoré, rendu grâces, multiplié ses demandes au Père, au Fils, à l'Esprit Saint dans une triple « pétition », l'âme dévote *proteste* qu'elle veut être totalement à Dieu, insistant surtout sur le don irrévocable de sa volonté.

Analyser ces dix pages vigoureuses, ardentes, toutes vibrantes d'amour de Dieu, est impossible. La longue citation qui s'impose achèvera de faire connaître le maître écrivain que fut le P. Coton.

1. « Je sçay à mes dépens, et à mon grand dommage, combien je suis préjudiciable à moy-mesme, et combien

grande est ma fragilité, d'où j'ai toutes les occasions de craindre qu'au partir d'icy je me démente mes vœux, et ne face tout le contraire de ce que je viens de promettre. O Dieu tout-puissant et immuable ayez pitié de votre fresle ouvrage. Estendez votre main forte et votre bras invincible pour le secours de l'œuvre de vos doigts : ne permettez qu'une créature dont l'acquisition vous a été si pénible, vous soit si facilement et tant indignement enlevée. Si *ma volonté* y est requise, la voilà entre vos mains, je vous la donne et redonne irrévocablement, et puisqu'il n'y a rien de mieux acquis que ce qui est donné, ô Dieu de mon cœur, commandez que le don qu'il vous a pleu me faire de vous-mesme, autorise le don que je vous fais de moy-mesme, et que cette donation tant entre vivants que, à cause de votre mort, soit tellement insérée ès registres de votre éternité, que quand je le voudrois elle ne puisse être révoquée, telle estant par votre grâce la disposition de *ma dernière volonté*.

2. « En effet, seroit-il bien raisonnable qu'une mauvaise volonté passagère, peut annuler une résolution déterminée et préalablement prise avec tant de résolution ? (*sic.*)

3. « Je proteste avec tous les ressorts de *ma volonté*, avec tous les efforts de mon franc arbitre et avec toute la possible plénitude de mon consentement, que je ne *veux* vous offenser en chose quelconque, *veux* estre vostre totalement et sans exception, *veux* ce que vous voulez, déteste ce que vous détestez. Et s'il en prend autrement, s'il arrive que je me recherche moy-mesme, que je fasse rapine en l'holocauste, et que je commette ou obmette chose contre vostre bon plaisir, ce sera une surprise et desrobée volonté, du tout contraire à ce que vous me faites la grâce de *vouloir* lorsque je suis en mon sens, et maître, par votre assistance, de mon consentement.

4. « Et quand ainsi seroit, que par fragilité extrême (à l'ombre de laquelle mon âme tremble de crainte) je portasse mon dit *consentement* au contraire de ce que vous voulez, ne permettez, Dieu de vérité et de bonté infinie, que telle faute me soit imputée, attendu que j'y renonce dès maintenant comme dès lors, et que le *consentement* qui est authorisé du vostre, et dont vous estes l'autheur, doit prévaloir à celuy qui n'est mien que par malheur,

et dont l'instigateur et premier moteur est l'ennemy de vostre gloire et de mon salut.

5. « Chacun, dit-on, peut renoncer à ses droits, je renonce donc à celuy de ma libre *volonté*, autant et si souvent que je serai tenté et en danger de votre offense ; et partant ne laissez de me forcer au bien, en quelque temps que ce soit, sans avoir égard à *ma liberté*, si ce n'est en la regardant comme vostre *volontaire esclave*.

6. «... Ma *volonté* est de n'avoir pour le mal aucune volonté, et en cela vous condescendrez à mon franc arbitre, quand vous le traicterez à l'esgal des non libres, attendu qu'il renonce absolument par vostre grâce à tous ses droits de nature.

7. « Mais quel droit est-ce là que de vous pouvoir offenser ? Quelle la perfection de pouvoir consentir à l'imperfection ? Quelle la force de pouvoir défaillir. Le péché n'est pas un effect, ains une défectuosité, il n'a point de cause efficiente, mais défaillante.

8. « Si c'estoit quelque perfection que d'estre libre à mal faire, ne l'auriez-vous pas, ô mon Dieu ? mais c'est tout l'opposite : Par quoy faites-moy donc d'abondant en cela à vostre image : que comme vous, mon prototype, ne pouvez pécher par nature, qu'aussi je sois impeccable par grâce.....

11. « L'amour de moy-mesme me rend ennemy de moy-mesme, et fait qu'en me cherchant je me perds, et en me trouvant je m'égare : je renonce donc à telle amitié, et la déteste avec autant de hayne, et tout autant de fois que je me suis aymé jusques à maintenant, et que je pourray cy-après par mes mauvaises habitudes, aymer et rechercher moy-mesme.

12. « Allouez, bon Dieu, ceste déclaration de *volonté*, et recevez en vostre jugement et sur le compte que vous tenez de mes actions, paroles et pensées, telles affections, comme autant d'afflictions, telles inclinations comme autant d'aliénations, telles recherches comme autant de fuittes, et tels tacites consentements comme autant de résistances.

13. « .... Je *veux*, mon Dieu que vous me regardiez désormais comme chose vostre et que vous m'empêchiez l'amour de moy-mesme — si je me recherche — comme

une affection portée et exercée à l'endroit d'une chose qui est purement vostre : ainsi le fils acquiert à un père tout ce qu'il acquiert, pendant qu'il est sous sa puissance.....

14. « Désormais donc tout le soin que j'auray de me vestir, nourrir, et entretenir : toutes les affections, réflections, tours et retours que j'auray en moy et sur moy-mesme, toutes les joies, toutes les craintes, toutes les marrissons, toutes les complaisances expresses ou interprétées : bref tout l'attirail de ma passée vanité et du soin de moy-mesme : tout cela, Mon Dieu, doresnavant sera affecté, s'il vous plaist, à la manutention et conservation de chose qui est vostre, ne plus ne moins que si je l'exerçois à l'endroit d'un pauvre de l'hospital ou de quelque autre créature dont le soin et la conduite prise avec ceste diligence et charité vous seroit très agréable. Allouez-le, mon Dieu, recevez-le, mon Père, acceptez-le, ô Seigneur débonnaire, par les mérites de celuy de qui les actions, paroles et pensées ne forlignèrent jamais de vostre volonté. Il a vescu pour moy, il est mort pour moy, ainsi je mourray à moy, et je vivray en luy, et ma vie cachée en luy paraistra devant vous comme sienne, et tout le soin que j'en auray ne sera plus comme de chose mienne : et s'il m'est imputé, ce sera, ô l'unique de mon âme, comme de chose vostre. Et quel autre moyen, Dieu de mon âme, y auroit-il de couper la teste et de faire mourir cette hydre très-horrible de l'amour de nous-mesme, attendu sa malitieuse ressource.

15. « J'atteste donc et proteste derechef devant le ciel et la terre, les anges et les hommes, que je ne veux plus vous offenser, ô Dieu, le Dieu de mon âme et seul propriétaire de mon cœur : Que si par fragilité je retombe, hélas! mon doux Seigneur, ne me l'imputez pas : car j'y renonce et y résiste comme à une surprise maudite; et au contraire, avec toute la plénitude de mon consentement, je vous offre mes paroles, mes pensées, mes actions, ma vie, ma mort, le temps et l'éternité. Et ce par Jésus-Christ, qui est vostre cher Fils et nostre frère, auquel avec vous et le bienheureux Saint-Esprit soit à jamais honneur, amour, los et gloire. »

N'est-ce pas le cas de s'écrier avec saint Fran-

çois de Sales, après que Philothée a médité, considéré et lu en se l'appliquant à elle-même, la *protestation* authentique pour graver en son âme la résolution de servir Dieu : « O Dieu, Philothée, que voyla un contract admirable par lequel vous faites un heureux traitté avec sa divine Majesté, puisqu'en vous donnant vous-mesme à elle, vous la gasgnez et vous-mesme aussi pour la vie éternelle ! Il ne reste plus sinon que, prenant la plume en mains, vous signiez de bon cœur l'acte de votre protestation, et que par après vous allies à l'autel où Dieu réciproquement signera et scellera votre absolution et la promesse qu'il vous fera de son paradis. »

Suivent des avis que le saint donne à Philothée « pour une préparation plus parfaite » en vue d'une « plus absolue pureté ».

Le P. Coton, lui, ne donne de semblables avis ni avant, ni après la belle et généreuse protestation qu'il suggère à l'âme dévote. Il y a là de quoi surprendre, si l'on ne suppose, — et rien n'est plus vraisemblable — qu'il ne la prend pas, pour la conduire au parfait service de Dieu, au stade où l'évêque de Genève a pris M^me^ de Charmoisy. « Il est probable, dit Dom Mackey, que M^me^ de Charmoisy ne reçut que graduellement les enseignements destinés à la conduire à la Terre Promise de la vraie dévotion. Les témoignages de la pieuse Philothée nous permettent de la suivre dans les étapes ascensionnelles qu'elle fit sous l'impulsion de son guide... Elle fut tout d'abord initiée à l'oraison mentale, comme à l'exercice propre, par excellence, à lui faire concevoir de sérieuses résolutions d'embrasser la

vie dévote[1]. » N'est-ce pas ce que confirme le saint guide lui-même, lorsque parlant des cinq parties de l'*Introduction*, il dit qu' « en la première il s'essaye, par quelques remontrances et exercices, de convertir le simple désir de Philothée en une entière résolution qu'elle fait à la parfin après sa confession générale par une solide protestation...[2] »

Ces remontrances et exercices, à savoir les considérations sur la dévotion et la purgation de l'âme (ch. I-VIII) et les dix méditations sur les grandes vérités qui précèdent la protestation (ch. IX-XX), tout cela constitue une première étape que « l'âme dévote » du P. Coton est supposée avoir franchie, quand il lui dicte le programme de son « intérieure occupation ».

C'est une âme qui s'est purifiée en faisant au moins la première semaine des *Exercices* spirituels de saint Ignace. Inutile dès lors d'insister sur les méditations des fins dernières, sur la confession, sur l'examen : c'est fait. Le P. Coton n'y reviendra plus tard que pour suggérer de pieux sentiments, afin de s'en mieux acquitter : la grande affaire au début des ascensions vers la vie dévote, c'est la *protestation*, avec les cinq prières qui la préparent, avec les invocations qui la suivent et la mettent sous la protection du Ciel.

Supposition gratuite, pensera-t-on peut-être, que cette intervention des *Exercices* de saint Ignace dans la spiritualité des gens du monde,

1. Préface de l'édition de 1893, XIII.
2. Préface de la 3e édition.

épris du désir de la vie dévote. Rien de moins gratuit. J'ai sous les yeux un vieux petit livre, édité à Paris en 1619[1], à peu près contemporain par conséquent de l'*Intérieure occupation* et de l'*Introduction à la vie dévote*. Il a pour titre : *Les vrais Exercices spirituels du Bienheureux Père Ignace de Loyola — suivant qu'ils sont ordinairement donnés par les RR. PP. de la Compagnie de Jésus*. — L'éditeur anonyme confie « au Lecteur dévot » qu' « à cause du fruict salutaire que leur pratique produit journellement ès âmes dévotes » il souhaite « de les voir courir parmy la France plus communément que par le passé... suivant l'ordre que les RR. PP. de la Compagnie de Jésus baillent à ceux qui les exercent souz eux... » Tels sont bien les *vrais exercices* qu'il présente au public « accompagnés de la Guide ou Directoire d'iceux, pour faciliter d'autant plus le chemin de s'en ayder ».

L'*advertissement* qui suit l'*Epistre au Lecteur*, et qui est d'un jésuite — anonyme comme l'éditeur — nous apprend qu'une foule de gens copiaient les *Exercices spirituels*, mais avec « une infinité de fautes », qu' « il semblait donc bon de les faire imprimer » en y ajoutant à l'intention des fidèles un certain nombre de méditations amplement développées sur la Mort, le Jugement, les maux qu'apporte le péché mortel, l'Enfant prodigue, le Paradis...

Ces *vrais Exercices* seraient-ils la première traduction française éditée à l'usage des fidèles? L'éditeur confie encore au Lecteur qu'il a été

1. Chez Sébastien Huré, rue Saint-Jacques, au Cœur-bon.

« devancé en l'impression » mais qu'il juge sa version meilleure que toute autre !

Je ne connais pas d'adaptation française des *Exercices* remontant au delà de 1619 — sauf le *Pèlerin de Lorette* du P. Richeome, 1602 ; — mais est-il téméraire de penser que ce trésor, mis à la portée des fidèles, leur était ouvert dès le commencement du siècle ? Au moins, nous le savons, des copies manuscrites circulaient, qui malgré des fautes, donnaient la substance du livre de saint Ignace [1]. Il serait bien invraisemblable que

1. Vingt ans plus tard, en 1642, paraissait à Rouen un livre du P. de Barry intitulé *La Solitude de Philagie* ou l'addresse pour s'occuper avec profit aux *Exercices spirituels*... L'auteur de cet ouvrage de 600 pages, petit in-12, dit dans sa préface que « s'il donne cet écrit au public, après tant de braves écrivains qui l'ont devancé, et que s'il n'a pas de difficulté de marcher après ces bonnes plumes qui ont mieux fait que lui », c'est qu'on aura « le choix avec une plus grande liberté : il en est du goût de l'âme comme du goût de la langue. La perdrix est bien meilleure que le bœuf; néanmoins il est des appétits qui préfèrent cettuy-ci à celle-là... » Preuve nouvelle que sous bien des formes les *Exercices* étaient mis à la portée des gens du monde par les contemporains de saint François de Sales.

« Ils étaient suivis, à cette époque, écrit M. Pourrat, dans presque tous les ordres religieux. Comme en Espagne et en Italie, ils tendaient à prendre en France une place de plus en plus importante... L'ouvrage du P. Joseph le Clerc du Tremblay, *Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison* (1616), n'est qu'une adaptation de la méthode ignatienne à l'esprit séraphique... Les *Exercices* étaient introduits chez les fils de Saint François d'Assise avec toutes les modifications opportunes. » (*La spiritualité chrétienne*, II, p. 486.)

« La méthode de saint Ignace répondait si bien aux besoins du plus grand nombre qu'elle s'imposa bientôt presque partout et jusque dans les abbayes bénédictines, ces forteresses de la dévotion ancienne. Plus jeunes, plus indépendants les Frères Mineurs n'eurent pas de peine à concilier la tradition séraphique avec les exigences de l'esprit nouveau.

« Étudiée à ce point de vue, la *méthode d'oraison* que le P. Joseph a dressée pour les novices capucins, paraît très intéressante. C'est bien à peu près la gymnastique ignatienne, mais pratiquée dans l'attente du don mystique... » (H. Bremond. II. *L'invasion mystique*, p. 175.)

la « dame de rare vertu » conduite par le P. Coton vers les cimes de la vie dévote, n'eut pas été initiée aux *Exercices* de façon ou d'autre par son éminent directeur. On s'explique dès lors que l'*Intérieure occupation* débute par la *protestation*, pour la conduire ensuite avec un optimisme souriant à travers les richesses de la vie illuminative « par le moyen des oraisons jaculatoires et de l'actuelle présence de Dieu, afin d'avoir en effet, à toute heure, la bienveillance du Roy des rois » (*Préface*).

IV. — L'optimisme du P. Coton

A cette fin, et pour échapper aux filets du monde, aux embûches du démon, aux trahisons de l'amour-propre, quelle abondance de secours ! Sacrements ; oraison mentale ; examens ; dévotions aux saints, surtout à saint Joseph, à la Très Sainte Vierge, à l'âme de Jésus-Christ et à son Sacré-Cœur.

Parmi les nombreuses et si dévotes prières semées tout le long de l'*Intérieure occupation*, il n'en est pas une qui soit intitulée : prière au Cœur de Jésus, c'est vrai, mais l'oraison « à l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Empérière du ciel et de la terre », fait mention expresse du Cœur qu'elle anima, « cœur toujours attentif à Dieu et ne le perdant jamais de vue » (p. 55).

Aussi bien, en rapprochant les endroits où il est question du « cœur du Sauveur », de « son sacré costé » de « sa poitrine navrée », on voit que la dévotion au Sacré-Cœur dans ses éléments essentiels était prêchée aux gens du monde et à la

cour de France presque un siècle avant les révélations de Paray.

« Prosterné à vos pieds, ô Pasteur et Espoux de mon âme, je demande pardon de mes intentions : baisant vos mains, je requiers miséricorde de mes actions, et saluant vostre cœur très doux et très aymable, je vous supplie de purger et sanctifier mes affections... » (p. 249).

« Je viens à vous pour ce que vous le voulez, et viens pour représenter mes lèvres à votre sacré costé (p. 265).

« O Père très clément, ...considérez la poitrine de votre bien aymé Fils, cruellement navrée du fer d'une lance et et me renouvellez en la fontaine sacrée qui distille de cette dernière playe (p. 269).

« Au moins, si je n'ay rien en moy digne de vous offrir, je me réjouiray avec le cœur de celuy qui s'est donné à moy, je le supplieray de satisfaire pour moy, de vous aymer et remercier pour moy, et ne sçachant me donner, qu'il me prenne et vous fasse don de moy comme de chose sienne (p. 292).

« Si vous baissez la tête en mourant, Dieu d'amour, c'est pour me donner le baiser de paix ; si on vous ouvre le costé, c'est pour m'y donner retraicte, et me faire cognoistre que l'affection de vostre cœur a surmonté les passions de vostre corps... » (p. 172).

(A saint Jean l'Évangéliste) : « Vous puisâtes dans la source et beustes à mesme, lorsque vous reposastes au sein du Fils de Dieu. Je fais encore plus, autant de fois que je me présente à sa table sacrée... Obtenez-moy, favory du Verbe, l'oubly de moy-mesme et l'ecstase de parfaite dilection, que l'ayant près du cœur je sois selon son cœur. ...Obtenez-moy le don d'union très étroite » (p. 119).

Ces mêmes grâces sont demandées à plusieurs reprises par l'intercession de la Sainte Vierge dont le P. Coton ne cesse d'exalter la miséricorde, par celle des anges et des saints, par celle de saint Joseph surtout, à qui est adressée une

prière de toute beauté. On y entend l'accent de Gerson et de sainte Thérèse, qu'on retrouvera plus tard chez le P. Lallemant, grand promoteur, lui aussi, de la dévotion au père nourricier de Jésus, ignoré, dirait-on, de l' « Ecole française ».

On ne lit son nom qu'une fois dans les deux mille colonnes de Bérulle.

Voici quelques traits de la prière du P. Coton :

1. « Dépositaire des trésors incomparables du ciel et de la terre, Père nourricier de celuy qui nourrit toutes les créatures, vray et fidèle époux de la mère de Dieu, la surintendance que Pharaon commit à Joseph le Patriarche sur toute l'Égypte, n'eut rien de comparable à la vôstre. Moyse conduisoit le peuple de Dieu, vous eustes la conduite de Dieu mesme. Abraham a été père des enfants d'adoption, et le vray fils de Dieu vous a nommé son père. David gouvernoit le peuple d'Israël selon le cœur de Dieu, vous avez été le gouverneur et comme le précepteur de Dieu mesme.

« ...Siméon se jugea heureux pour l'avoir receu une seule fois entre ses bras ; cent et cent fois vous l'avez eu dans les vostres, mis et remis entre les mains de sa mère, luy baisant les pieds comme à vostre Dieu, les mains comme à vostre Seigneur, la joue comme à l'enfant de votre Espouse.

« ...Dieu estoit parmy son peuple, par l'entremise des anges, en forme de nue, de jour et de nuit, en figure de colonne de feu : Dieu a esté en personne les jours, les nuits, les sepmaines, les mois et les années, vostre domestique et vostre nourrisson...

2. Quelles grâces, quelles vertus, quelles bénédictions aura donc versé sur vous le Père par les mérites de son fils ? le fils par les prières de sa mère ? O trois et quatre fois heureux Patriarche ! En recognoissance de tant de privilèges, obtenez-moy ceste grâce que je n'abuse jamais des grâces de mon Dieu, et puisqu'au divin sacrement de l'Eucharistie, nous avons le mesme enfant, Seigneur et Dieu que vostre espouse enfanta en Bethléem, que vous

portastes en Égypte et en Nazareth, et que l'on appeloit votre fils ; faictes par vostre crédit, et par votre instante prière, que je sois très dévot de ce sainct sacrement, que mon âme se fonde et liquéfie en sa présence, et que je vive conformément à *la fréquente participation* d'un tant ineffable mystère.

3. « Par l'ecstase de l'affection que vous sentiez à l'endroit du fils de Dieu, qui vous appeloit son père, et de sa saincte mère de qui vous estiez le mary, je vous demande le don d'intime union et familiarité avec Dieu, accompagnée de trois qualitez que vous eustes en éminence, tendre amour, révérence et fidélité[1]. »

Avec de tels protecteurs et de pareilles sources de grâces, comment, en présence de Dieu, ne pas marcher dans la sérénité, la confiance et la paix ?

Arrière donc, « la mélancolie où Satan a son siège ! Qu'on se tourne vers Dieu l'asseuré Pilote, et le cœur sera calme, il reverra la bonnasse ».

Et « quand on se sent en quelque passion » qu'on ne croie pas tout perdu ! « C'est un verre de couleur que la passion, qui donne teincture à nos yeux et aux objects que nous regardons par son interposition... » Tâchons de voir les créatures pour ce qu'elles sont.

« Toutes sont lettres enluminées, qui déclarent la sapience de leur autheur : ce sont autant de prédicateurs de vos perfections, ô mon Dieu, les tesmoins de vostre bonté, miroërs de vostre beauté, embassadeurs de vostre gloire, excitateurs de nostre endormissement... Ne permettez pas, architecte du monde, que mes yeux soient comme ceux des petits enfans qui s'amusent à regarder les lettres enluminées et à se jouer d'icelles pour considérer ce qu'elles signifient. Illuminez mes yeux » (p. 298).

1. Voir une autre page sur saint Joseph, Oraisons après la Communion, p. 282.

Enfin il n'y a pas jusqu'aux aridités et aux désolations spirituelles, auxquelles vaillamment on ne doive faire bon visage : c'est une croix à porter et non à traîner.

« Il n'est pas raisonnable que les membres soient délicats sous un chef espineux : aucuns veulent le crucifix sans la croix, autres portent la croix sans le crucifix; ceux-là présument et ceux-ci désespèrent : je veux l'un et l'autre, je me consacre à tous deux. Venez donc, sanglant époux de mon âme, venez quand bon vous semblera avec vostre croix : ...mon paradis est d'estre avec vous quelque part que vous soyez : je vous ayme autant parmy les lances, les cloux et les espines, que parmi les olives, les rameaux et les rues parées ; autant sur le calvaire que sur le Thabor... Faites seulement que je sois vostre, et que jamais je ne me départe de vous, consolé ou désolé, pauvre ou riche, en abondance ou en nécessité : tout me sera un, pourveu que je sois uniquement tout vostre. »

... « En tout et partout et pour tout, je me résigne entre vos mains, dépouillé de moy-mesme, dépossédé de toute propriété et transformé en vous, qui estes la victime pour nos péchés, mon hostie pacifique en action de grâces et mon singulier holocauste en témoignage de parfoite charité » (p. 302).

C'est le dernier mot de l'*Intérieure occupation*[1]...

1. « Contenter Dieu, le satisfaire, lui faire plaisir, faire qu'il soit content... », autant d'expressions qui reviennent souvent sous la plume du P. Coton. « Vous êtes seul, ô mon Dieu... Quand vous serez content, tout est content. » — « L'homme spirituel ne fiche ses yeux que sur le Roi du ciel ; s'il tâche de complaire, c'est à celui-là ; s'il craint de déplaire, c'est à lui seul », etc.

M. Bremond, à qui j'emprunte ces dernières citations, ne craint pas d'avancer que ce qui fait « l'originalité souveraine » du P. Coton, c'est « sa doctrine sur l'amour de Dieu ».

« La charité considère (Dieu) comme bon en soi-même, quand elle n'en attendrait aucune récompense. » — « Quand il écrit de la sorte, le P. Coton n'a certes pas le moindre mérite. En effet, tous les théologiens, et Bossuet, comme les

Bien que les expressions : état extraordinaire, état surnaturel, état mystique ne soient écrites à aucune des pages, pas même à la dernière, l'*âme dévote* n'a-t-elle pas été conduite jusqu'au seuil de cet état par son très sage directeur ? Je doute que Philothée ait été menée plus suavement et plus haut !

Les ressemblances que nous avons relevées entre l'*Intérieure occupation* et l'*Introduction* — et il y en a d'autres[1] — auraient-elles induit

autres, à ses bons moments admettent qu'il est possible et louable d'aimer Dieu en lui-même, pour la simple raison qu'il est aimable. Mais beaucoup semblent croire que l'amour ainsi compris dépasse les forces communes et que seuls les grands saints en sont capables. A ceux-ci le pur amour ; aux chrétiens ordinaires la peur de l'enfer, l'attente du centuple promis dès ce monde, le désir du ciel. Le P. Coton ne se résigne pas à ce partage, à ce compromis, ni pour lui-même ni pour les autres. Le pur amour lui paraît non seulement la plus essentielle mais presque la plus simple des vertus chrétiennes. Il y revient constamment, soit qu'il prêche, soit qu'il écrive... Puisque le P. Coton n'est pas un excentrique, puisque, en même temps que lui, nombre de français et de françaises, ou bien enseignent expressément, ou, ce qui est mieux, vivent ces vérités sublimes, n'avons-nous pas le droit de saluer cette prodigieuse époque de notre histoire, comme l'âge d'or du mysticisme français ? » (*Hist. du sentiment religieux*, II, p. 121.)

« Louis Lallemant, Jean Rigoleuc, Joseph Surin marchent sur les traces spirituelles du P. Coton. Ils iront même plus loin et plus haut. » (*ibid.*, p. 134.)

Dans une prochaine édition du *Traité de l'amour de Dieu* du P. Surin, nous insisterons sur ce *pur amour*, qui n'est pas du tout celui qu'enseigna Fénelon.

1. Voir *Introd.* II[e] P., ch XII de la Retraite spirituelle et ch. XIII des aspirations et oraysons jaculatoires. « Or, en cet exercice de la retraitte spirituelle (par où l'on se met en présence de Dieu) et des oraysons jaculatoires gist la grande œuvre de la dévotion : il peut suppléer au défaut de toutes les autres oraysons, mais le manquement d'iceluy ne peut presque point être réparé... » (Fin du ch. XIII). Comparer avec les pages du P. Coton sur le même sujet. Les exercices qu'il propose ne se font guères que par *retraites*, oraisons jaculatoires et aspirations. N'est-il pas de ces « plusieurs » dont parle saint François de Sales, qui ont « ramassé beaucoup d'aspirations vocales, qui vrayement sont fort utiles » ? (Ch. XIII).

quelques lecteurs à poser la question d'interdépendance? La capitale importance donnée ici et là à la *protestation* de l'âme dévote, ce nom même de *protestation* employé par les deux auteurs, sembleraient justifier un point d'interrogation... En tout cas l'emprunteur, s'il y a eu emprunt, ne saurait être le P. Coton, puisque son ouvrage parut certainement plusieurs mois avant l'*Introduction à la vie dévote*.

Cette certitude ruine par la base l'assertion paradoxale tant de fois répétée — qu'avant saint François de Sales personne n'avait écrit « en français pour les mondains, sous forme familière et dans le langage du monde lui-même, un traité de morale pratique, s'appliquant à tous les détails de la vie, dans toutes les conditions sociales[1]... » Non, l'évêque de Genève « quand il composait son admirable livre » ne faisait pas « une chose entièrement nouvelle » ; et il n'est pas exact de dire que « ce genre d'écrits religieux était encore à créer ».

Avant saint François de Sales, a-t-on dit encore, personne même parmi les gens sérieux qui ne considérât « la piété soutenue et dominante que comme une fleur des cloîtres...[2] »

On voudra bien reconnaître qu'il y eut au moins une exception parmi les gens sérieux, le P. Coton. N'a-t-il pas donné « au sentiment religieux une forme sous laquelle il pourrait pénétrer dans toutes les consciences, dans toutes les pro-

1. F. Strowski, *ibid.*, p. 59.

2. Jacquinet. *Des prédicateurs au XVII^e siècle avant Bossuet*, p. 77.

fessions, dans toutes les destinées, sans perdre son caractère souverain ? » Ne l'a-t-il pas éclairci et défini si bien qu'il apparaîtra « non pas comme une exaltation, un rêve, la maladie ou l'héroïsme de quelques-uns, mais comme l'état le plus conforme à la nature et à la destinée de l'homme ? »

Le cardinal de Bérulle fut-il réellement « tenté par la beauté et par la nécessité de cette œuvre ? » Je ne sais ; et ma curiosité ne va pas jusqu'à demander s'il n'était pas « trop peu écrivain pour y réussir, et trop politicien pour avoir le temps d'y persévérer... [1] »

Sans disputer à saint François de Sales l'honneur d'avoir « propagé dans la France entière le sentiment religieux, de lui avoir donné une définition particulière et formé ainsi pour son siècle l'âme de la France » [2], je réclamerais volontiers qu'on fît une petite place, à côté de lui, au P. Coton et à quelques autres [3]. M. Bremond va jusqu'à dire qu'avant l'évêque de Genève « il y avait eu des centaines d'introductions à la vie dévote, écrites en français et qui s'adressaient à tout le monde ». Des centaines ! c'est beaucoup !... Nous venons d'en étudier une, bien authentique et qui fut loin de passer inaperçue. S'il est donc vrai de dire que « vers 1620, une bonne portion de la société chrétienne se réveilla un matin salé-

1. F. Strowski, *ibid.*

2. *Ibid.*

3. « Libre à nous de préférer une page des *Élévations sur les mystères* aux cent volumes du P. Binet, mais nous ne devons pas ignorer que ce jésuite a exercé sur *le sentiment religieux* de son siècle une influence beaucoup plus étendue et plus efficace que ne le fut celle de Bossuet. » (H. Bremond, L'*Humanisme dévot*, XV.)

sienne de pratique », ce ne fut pas seulement, pensons-nous, « parce que l'*Introduction* avait fait le tour de l'Europe[1], c'est aussi parce que son influence avait été préparée, aidée, intensifiée par d'autres petits livres comme l'*Intérieure occupation d'une âme dévote*, une des fleurs les plus gracieuses de l'ascèse ignatienne.

« Original, certes, unique, François de Sales l'a été, mais à la façon de Corneille qui ne fut pas le premier à écrire des tragédies[2]. » L'un comme l'autre a rejeté dans l'ombre ses précurseurs.

« Le soleil s'est levé, retirez-vous, étoiles! »[3]

II

LE P. SUFFREN

Le nom du P. Suffren est souvent accolé au nom du P. Coton dans les écrits qui parlent de l'influence exercée par les jésuites sous les règnes d'Henri IV et de Louis XIII. C'est plutôt comme prédicateur et confesseur du roi et de la reine que comme écrivain, qu'il est resté célèbre lui aussi. Une histoire, si sommaire soit-elle, de la spiritualité ignatienne à cette époque, doit pourtant réserver une petite place au confesseur de Louis XIII, à côté du confesseur d'Henri IV. Celui-ci n'est pas nommé dans la *Doctrine spirituelle :* la mention si louangeuse qui y est faite

1. Francis Vincent.
2. H. Bremond. L'*Humanisme dévot*, p. 19.
3. Scudéri.

de la sainteté de celui-là [1] donne à penser que sa théologie mystique, telle que la reflétaient ses sermons — car ses œuvres ne furent éditées que plus tard —, ne passa pas inaperçue aux yeux du P. Lallemant.

Du P. Suffren je n'ai pu lire qu'un in-16° de 242 pages intitulé : *Adresses et pratiques touchant la préparation à la mort*, tirées de l'*Année chrétienne* [2] — réduites en méditations et appliquées à tous les temps de la vie, par un P.D.L.M.C. — Paris au Compas d'or, 1665.

Dans ce livret on trouve, comme dans l'*Intérieure occupation* du P. Coton, un grand choix d'exercices pour la communion, la messe, la pratique des principales vertus.

La méthode de préparation à la mort comprend cinq points :

I. « Ce qu'il y a à faire chaque année : à savoir une retraite de huit jours.

II. « Ce qu'il y a à faire chaque mois : trois méditations.

III. « Ce qu'il y a à faire chaque semaine : une *protestation* composée des principaux actes de préparation à la mort.

IV. « Ce qu'il y a à faire chaque jour : se souvenir qu'on mourra bientôt.

V. « Ce qu'il y a à faire chaque heure : un acte de résignation, d'offrande, etc., sous forme d'oraison jaculatoire. »

1. « Un homme de mérite disait à un de nos Pères à Paris qu'il ne s'étonnait pas du zèle, de la ferveur et de la sainteté du P. Suffren, mais qu'il s'étonnait que nous ne fussions pas tous autant de Pères Suffren. Quel bien ne ferait pas un régent qui aurait l'esprit intérieur de ce saint homme ! » (*Doctrine spirituelle*, pp. 39, 90. Voir *ibid.*, note biographique.)

2. Titre du grand ouvrage du P. Suffren.

Voici le conseil que donne l'auteur pour s'appliquer à Dieu, à chaque heure de la journée :

« Gardez-y toujours la présence de votre esprit, et pour ainsi parler, une certaine maitrise de vous-même, qui vous fasse agir en homme et en chrétien, je veux dire par raison et par les principes de la Foi, et non comme les bêtes par inclination, ou, comme les étourdis, par impétuosité. Je n'empêche pas que vous vous divertissiez à certaines heures, ny que vous ayez vos temps de visites, d'affaires et de semblables occupations de la vie commune et civile. Mais je demande que vous ne vous y portiez et entreteniez pas, pour le plaisir ou autre satisfaction naturelle que vous y prenez; mais parce que la raison et Dieu le veulent ainsi, et que vous désirez les contenter. »

C'est la pure doctrine du *Fondement* de saint Ignace, dont le P. Surin a fait l'idée directrice de son traité de l'amour de Dieu.

La *protestation* à faire chaque semaine reflète le même esprit que l'exercice de ce nom tant recommandé par le P. Coton et saint François de Sales.

Preuve nouvelle que c'était comme un lieu commun de la spiritualité à cette époque.

Dans le livret du P. Suffren la « protestation en forme de dernière volonté » comprend plusieurs actes, où la crainte se fait à peine jour, où la confiance déborde.

ACTE DE FOY

« Je N. N. étant convaincu que je mourrai un jour, et ne voulant pas être surpris... je proteste, en face du ciel et de la terre, que ma volonté résolue, ferme et inviolable, est de vivre et de mourir... dans tous les sentiments de l'Eglise catholique, apostolique et romaine.

« A cet effet je proteste, dans toute la sincérité de mon

cœur, que je crois fermement tout ce que Dieu a révélé... », etc.

Suivent des actes de résignation, d' « aggrément de la mort », de remerciement, de contrition, de confiance et d'amour. Les deux derniers sont les plus touchants.

ACTE DE CONFIANCE

« Vous êtes, mon Dieu, toute mon espérance dans le commencement, dans le cours et dans la fin de ma vie. Ce n'est point des créatures, ni de mes propres forces, mais de vos promesses, de votre puissance, de votre bonté, de votre miséricorde et de votre libéralité, par les mérites et en considération de votre Fils propre (lequel s'est laissé pour gage de mon bonheur éternel dans l'eucharistie) que j'attends tous les secours qui me sont nécessaires pour bien vivre. C'est pourquoi je ne craindrai pas aux approches de la mort, parce que vous êtes avec moi, mon Sauveur, et que vous m'avez préparé un banquet pour me fortifier etc... »

ACTE D'AMOUR DE DIEU

« Une infinité de motifs me portent à vous aimer pardessus toutes choses, mon Dieu. Mais je n'en trouve point de plus pressant, comme il n'en est point de plus étendu, ni de plus relevé que vous-même. Qui n'aimera son Créateur, son Conservateur, son Rédempteur, son Glorificateur, sa fin dernière et la vive source de tous les biens qu'il possède et qu'il peut prétendre en cette vie et en l'autre ? Vous m'êtes tout cela, mon Dieu, et vous exigez mon amour par tous ces titres. Je vous le consacre de tout mon cœur, je veux vous aimer, je vous aime souverainement pour toutes ces considérations. »

Aux motifs généraux d'aimer Dieu, se joignent des motifs particuliers dont le P. Suffren signale quelques-uns.

« Mais la douceur que vous m'avez montrée dans le

plus fort de mes crimes, en ne m'envoyant pas une mauvaise mort, après que je les ai eu commis; la patience que vous avez eue si longtemps à m'attendre à pénitence; la libéralité que vous m'avez fait paraître, en me promettant une infinité de grâces, afin de m'y attirer, ce sont autant de nouveaux et personnels sujets de vous aimer par-dessus toutes choses.

« J'ajoute le commandement que vous m'avez fait de vous aimer de tout mon cœur, sous peine d'être damné éternellement. C'est encore une raison qui me convie à vous aimer par-dessus toutes choses ; car il n'est point de créature qui se soit ainsi passionnée pour mon amour : *Quid mihi es, et quid tibi sum ipse, ut amari te jubeas a me; et nisi faciam irascaris mihi et mineris ingentes miserias? Parva ne ipsa est miseria, si non amem te?* » (Saint Augustin, I. *Conf.*, C. 5.)

« Enfin votre beauté, votre bonté... et vous aussi, mon Sauveur Jésus-Christ, m'invitent à vous aimer. »

Prétendre que la spiritualité qui se révèle ici est d'une grande originalité, serait excessif. Au moins dénote-t-elle chez l'éminent directeur d'âmes que fut le P. Suffren un bienfaisant optimisme, une encourageante bonté.

Tel il se montre en ce livret dont le titre seul est austère, tel il se montrait au chevet des mourants, à en juger par le récit savoureux fait par lui-même de l'assistance qu'il donna à Louis XIII, qu'une grave maladie mit à deux doigts de la mort, en l'année 1630. Les sentiments si chrétiens du royal pénitent sont encore plus admirables que la charité attentive du saint confesseur.

« Hier [27 septembre], écrivait le religieux à son Provincial le P. Barthélemy Jacquinot, en suite d'une grande suffocation... on fut d'avis que le roi se confessât et prist le viatique[1].

1. Louis XIII, d'après le *Mercure français*, an 1630, p. 788,

« Je commençay donc à le porter doucement à cela, sans luy dire encores le danger auquel il estoit, mais à raison du jour de sa naissance, lui conseillay de faire devant Dieu une reveue de vingt-neuf ans de vie que Dieu lui avait donné : ce qu'il accepta très volontiers... »

Après la confession : « Mon Père, dit-il, je suis plus « malade qu'on ne pense ». Lors je pris occasion de luy dire le danger auquel les médecins pensoient qu'il estoit, et que l'on estimoit à propos qu'il prist le viatique. Soudain, sans s'estonner ny s'esmouvoir, il répondit : Ha, que j'en serois aise ! je le désire et tout à cette heure, si vous voulez. Je pris donc l'occasion... Je me résolus de doucement disposer le Roy de pourvoir à son éternité. »

Les derniers sacrements reçus avec une piété, une force d'âme extraordinaires, le roy recouvra presque subitement la santé.

« Je puis assurer Votre Révérence, écrivit alors le confesseur au P. Jacquinot, que je ne voudrois pas ne m'estre trouvé en la cour, pour y avoir veu ces actions héroïques... Elles ont tellement touché le cœur de ceste cour d'une si grande opinion de la vertu du Roy, des faveurs particulières qu'il reçoit de Dieu, qu'on ne le peut imaginer[1]. »

Le grand ascendant pris par le P. Suffren sur ses auditeurs et ses pénitents venait moins encore

avait dit à son confesseur en présence des reines : « Quand vous verrez que je seray en danger, ne manquez pas de m'advertir de bonne heure, et ne pensez pas que cela me rende mélancolique, car je ne crains aucunement de mourir. C'est une cruauté à ceux qui attendent d'advertir de l'éternité quand on n'en peut plus; pour moy, je désire avoir six jours pour me bien préparer. — Sire, nous n'en sommes pas là, répond le Père ; mais si les médecins jugeaient qu'il y eust du danger, je voudrais tesmoigner à Vostre Majesté combien je suis son très humble et très affectionné serviteur, luy faisant ce que je voudrais que l'on fit à moy-mesme; car, Sire, il s'agit icy de l'éternité. — Il est vray, dit le Roy ; c'est pourquoy, mon Père, je vous parle ainsi. »

1. Cf. *Hist. de la Compagnie de Jésus en France*, par le P. Henry Fouqueray, t. IV, p. 385.

de ce qu'il disait que de sa façon de dire et de sa façon d'être. « Dès qu'il paraissait en chaire, écrit Rapin, on était prévenu en sa faveur ; la modestie de son visage était si grande et son extérieur si dévot qu'on était recueilli dès qu'on le voyait ; et l'on commençait d'être persuadé de ce qu'il allait dire, avant qu'il eût ouvert la bouche pour parler [1]. »

1. L. Fouqueray, t. III, p. 394, 395.

SECTION II

« LES MAITRES D'AMOUR »

SAINT FRANÇOIS DE SALES,

LE PREMIER DES GRANDS IGNATIENS DU XVII^{e} SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

SIMPLE COUP D'ŒIL SUR LA SPIRITUALITÉ IGNATIENNE ET SUR LA SPIRITUALITÉ SALÉSIENNE

I

Il n'est pas nécessaire d'avoir fait partie de l'Oratoire fondé par M. de Bérulle pour être rangé parmi les bérulliens ; de même n'est-il pas besoin, pour être mis au nombre des ignatiens, d'avoir été officiellement enrôlé dans la Compagnie de Jésus ; on est d'une école de spiritualité, comme d'une école de philosophie ou de théologie, quand on a fait siens les principes et la doctrine, les méthodes et l'esprit du maître qui en fut l'initiateur. A ce compte, même parmi les jésuites, peu de spirituels furent aussi ignatiens que saint François de Sales : y en eut-il de plus illustres et qui aient fait plus d'honneur au chef[1] ?

1. Voir Appendice IV.

Aucun écrivain, que je sache, n'a mieux mis en relief cette parenté spirituelle que M. Francis Vincent, dans son maître livre : *Saint François de Sales, directeur d'âmes*[1]. J'aurai un avis, différent du sien, à exprimer respectueusement sur plusieurs points, où longtemps encore sans doute la discussion se donnera libre cours. Au moins presque tous les rapprochements qu'il a tentés entre l'auteur des *Exercices spirituels* et l'évêque de Genève me semblent-ils des mieux justifiés. Sans dépendre de saint Ignace tout à fait à la façon de Lallemant, ou de ses grands disciples — car il a, même quand il imite, son inimitable originalité — saint François de Sales ne doit à aucun spirituel autant qu'au Fondateur de la Compagnie de Jésus[2].

Les lecteurs qui voudraient se rendre compte de toute l'étendue de cette dette, pourront se reporter aux pages de *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, où les renvoient les citations suivantes, simples jalons pour guider les curieux d'une étude que je ne puis ici pousser à fond.

« Les Jésuites sont les vrais nourriciers de son esprit, écrit M. Francis Vincent ; on exagèrera difficilement sa dette envers ces éducateurs si hardis et si fins... » (p. 16).

Mais ce n'est pas seulement dans le domaine des belles-lettres qu'ils sont nourriciers, c'est dans le domaine de la théologie dogmatique et mystique : « Moliniste, avant même la naissance officielle du molinisme, optimiste de propos déli-

1. Voir la préface du premier volume de l'*Essai*.

2. « Saint Ignace à qui notre saint doit tant », p. 336.

béré dès sa dix-huitième année, François de Sales demeure constamment tel, avec une fidélité qui peut nous paraître toute naturelle, aujourd'hui que les brûlants conflits sur la grâce sont apaisés, mais qui n'allaient pas alors sans beaucoup de courage, et qui dénotaient chez lui, la plus réfléchie des convictions » (p. 47).

« Aux dernières années de sa vie, en août 1618, nous le voyons encore offrir spontanément ses encouragements chaleureux au porte-parole le plus en vue du molinisme militant, au jésuite Lessius. Au noble lutteur, dont Pascal lui-même essaiera vainement d'amoindrir la mémoire, il écrit ces lignes généreuses qui méritent d'être pieusement relevées, tant elles jettent de lumière sur les sources de son ascétisme : « Très Révérend Père dans le Christ... Depuis longtemps j'aimais, bien plus je vénérais, votre personne et votre nom, mon Père ; non seulement à cause de l'estime que je fais toujours de tout ce qui tient à votre Compagnie, mais encore à cause des œuvres remarquables de votre Révérence... »

Le saint continue en citant avec éloges le traité de Lessius sur la Prédestination, louant le grand théologien d'y soutenir cette doctrine, qui a pour elle « l'antiquité, le charme propre et le pur sens de l'Ecriture, de la prédestination à la gloire en suite de la prévision des œuvres... ».

« Ce n'est pas seulement le *Traitté de l'amour de Dieu*, mais l'œuvre entière de saint François de Sales qui implique une conception moliniste de la prédestination et de la grâce... » (p. 50)[1]. Si de

1. Moliniste, Lallemant l'est aussi. Quand il parle de grâce et de gloire, il fait dépendre le degré de gloire, voulu

la théologie dogmatique nous passons à la théologie mystique, il est à remarquer que saint François de Sales n'est pas moins ignatien que l'auteur de la *Doctrine*.

« L'oraison mentale... cet instrument que saint Ignace avait porté à un si haut degré de précision, l'évêque de Genève le reprend, le reforge, l'allège de tout ce qui en limitait l'emploi [1], il le rend d'un usage facile à tous... Disciple de saint Ignace, saint François de Sales voit par un juste retour les fils même de saint Ignace se mettre à son école, adopter ses livres et les faire traduire [2] ».

Saint François de Sales ne se contente pas d'imiter et d'adopter les méthodes et manières de prier de saint Ignace, il s'inspire vraiment de son esprit : esprit militant : « Ces deux saints sont de lignée guerrière... » (p. 139) ; esprit de zèle éclairé : « Entre les moyens, comme saint Ignace, il ne choisit que d'après leur degré de puissance et d'utilité... » (p. 142).

aux âmes par Dieu, de la prévision du degré de grâce à laquelle elles ont été fidèles. (Voir « comment nous devons aimer Dieu », p. 62. E. T.)

1. M. Francis Vincent vise sans doute ici les représentations imaginatives que saint François de Sales, d'après lui, aurait fini par *presque* éliminer de l'oraison... (Voir ci-après, p. 329.)

2. Non seulement ils adoptent et font traduire, mais insistent pour qu'ils paraissent. Parlant de son *Mémorial*, — c'est le titre des *advis et exercices*, qui devaient devenir l'*Introduction à la vie dévote* — saint François de Sales s'exprime ainsi : « Elle (Mme de Charmoisy) le monstra au R. P. Forier lhors recteur du collège de Chambéry, maintenant de celui d'Avignon, qu'elle sçavoit être mon grand ami et auquel mesme je rendois souvent conte de mes actions. Ce fut luy qui me pressa si fort de mettre au jour cet escrit qu'après l'avoir hastivement reveu et accomodé de quelques petitz ageancemens, je l'envoyois à l'imprimeur. » (Cité par Dom Mackey. Préface de l'édition de 1893.)

Pourtant aux yeux de M. Vincent : « il y a un système ascétique *proprement salésien* ; et c'est le système qui consiste à tout construire sur l'amour » (p. 166).

François est le docteur, le classique de l'amour : « *Si l'on pouvait lui contester* d'avoir été l'organisateur d'une spiritualité fondée sur l'amour, il resterait du moins qu'il en fut le vulgarisateur. »

François est le docteur de l'amour... Oui, certes... Mais est-il pour autant l'organisateur et le vulgarisateur d'une spiritualité fondée sur l'amour? M. Francis Vincent n'ignore pas qu'un grand admirateur, comme lui, comme nous, du saint évêque de Genève, a nié que le *Traitté de l'amour de Dieu* fût une œuvre de vulgarisation. Moins sévère sur ce second point que M. Fortunat Strowski, je me permettrai de l'être davantage sur le premier : au lieu de saluer en François de Sales l'*organisateur,* autant dire le créateur, *d'une* spiritualité fondée sur l'amour, volontiers je verrais plutôt en lui, *un* des organisateurs de cette spiritualité, et non pas des moindres, bien sûr. Je suis, en effet, persuadé qu'en l'organisant, à sa manière, la manière du génie, qui équivaut presque, si l'on veut, à une création, il n'a encore fait que suivre le sentier ouvert par saint Ignace.

J'espère en fournir la preuve dans les chapitres suivants; je me bornerai ici à quelques réflexions générales sur l'idée que je viens d'émettre et tout d'abord sur le jugement de M. Strowski concernant saint François *vulgarisateur.*

II

Le vulgarisateur, par définition, est celui qui se met à la portée de tous... Or, si nous en croyons M. Fortunat Strowski — dont la critique, il est vrai, n'est rien moins qu'indulgente pour le *Traitté de l'amour de Dieu* —, ce livre serait pour la plupart des lecteurs un livre scellé. « Il est écrit et composé de telle sorte, dit-il, qu'il exige de ses lecteurs un continuel effort, qui écarte de lui les gens pressés, et c'est le grand nombre aujourd'hui. Serait-il donc mal écrit? Il l'est trop bien... Ses périodes, avec toute leur souplesse et toute leur richesse, ont la fermeté précise d'un dessin entaillé sur une pierre précieuse... Mais l'art continu est comme l'éloquence, il ennuie... et l'abus en suit de près l'usage.

« Le *Traitté de l'amour de Dieu* ne pourrait être compris et goûté que si son plan était net, si la place de chaque détail s'y voyait d'un coup d'œil et s'il était facile de rétablir le mouvement et la suite de ces fragments, dont la longueur se mesure sur la force d'attention du lecteur. Mais ce cadre précis et clair, ce plan rectiligne, furent toujours le moindre souci de saint François de Sales. »

« Il y a d'abord des « surcroissances ». Une idée lui est suggérée par celle qu'il développe. Elle ne tient pas au reste du discours.

« Il y a ensuite une souplesse excessive et déconcertante dans sa dialectique. Les grandes œuvres du XVII^e^ siècle offrent, en général, un

enchaînement très étroit des idées qui se déduisent logiquement l'une de l'autre ou qui se juxtaposent dans un ordre de complexité croissante... De là, un mouvement vif, des directions nettes, une lecture aisée... Ici, au contraire..., chaque idée, à mesure que la dialectique la fait surgir, se développe intégralement comme si elle était seule dans le livre... S'excusant d'avoir joint à un traité de mystique tout un traité de philosophie, saint François de Sales disait qu'il avait eu en considération la condition des esprits de son siècle. La condition a changé, et le *Traitté de l'amour de Dieu* ne répond plus à nos besoins... » (pp. 300-310).

Mais ne répond-il pas toujours aux besoins des âmes de choix pour lesquelles, en somme, il fut écrit?... Philothée est toujours là : après avoir été menée à la perfection de la vie commune, elle demande qu'on lui ouvre « un autre ordre de vie et des cloîtres nouveaux ; elle sent, avant tout, au fond de son âme, le besoin d'aimer Dieu. L'amour c'est l'essentiel de la religion, l'amour c'est le principe essentiel de l'âme... » Quel guide lui faut-il, sinon ce livre où est représentée simplement et naïvement « l'histoire de la naissance, du progrès, de la décadence, des opérations, propriétés, avantages et excellences de l'amour divin ?[1] »

Si les complexités et les difficultés dont il vient d'être question sont embarrassantes même pour Philothée, est-il donc impossible de lui présenter dans une synthèse harmonieuse le système de

1. *Traitté de l'amour de Dieu.* Préface.

haute spiritualité destiné à la conduire aux cimes du divin amour ? C'est l'auteur lui-même qui en suggère l'idée. « Les quatre premiers livres, écrit-il, et quelques chapitres des autres pouvaient sans doubte estre obmis, au gré des âmes qui ne cherchent que la sainte dilection. »

De fait, des éditeurs se sont rencontrés qui, dédaignant toute la philosophie du *Traitté*, ont coupé çà et là des pages, les ont rangées à leur fantaisie, sous prétexte d'ordre ont brisé toute dialectique, ont troublé enfin l'œuvre du saint évêque « comme un ancien bâtiment qu'il fallait détruire en réservant les matériaux comme autant de pierres précieuses pour en construire un nouvel édifice »[1].

Qu'est-il resté ? Des conseils de spiritualité rangés dans un bel ordre, mais présentés de telle façon qu'on recule. « Il faudrait une intelligence très subtile, une ferveur très courageuse, et une longue initiation préalable pour les goûter et pour les entendre... Bon pour des Visitandines ou des Carmélites ! » F. Strowski (p. 299).

Voilà donc où aboutissent les efforts pour vulgariser l'œuvre capitale « de l'*organisateur* d'une spiritualité fondée sur l'amour ! »

M. Fortunat Strowski est sans doute sévère à l'excès. Accordons-lui que le lecteur qui s'aventure sans initiation et sans fil conducteur dans les dédales du célèbre *Traitté* risquera, en effet, de s'y égarer : « Sa dialectique, comme il le dit, est obscure, son analyse est fatigante, on s'y perd. »

1. Le P. Fellon, dans la préface d'une édition publiée en 1754.

Mais dans l'idée de saint François de Sales, il n'est fait que pour les initiés ; et quelle meilleure préparation pour conduire cette élite aux cimes de l'amour que la connaissance et la pratique des *Exercices spirituels* de saint Ignace « maître d'amour » qu'il avait lui-même si intimement fréquenté [1] ?

Cette réponse étonnera peut-être M. F. Vincent. La tendance qui apparaît çà et là, un peu bien appuyée dans son beau livre, à faire de son héros non seulement un imitateur avisé, mais un inventeur bien inspiré, un organisateur original ne l'a-t-elle pas entraîné à briser sur ce domaine de la spiritualité de l'amour, le lien de ressemblance, voire de dépendance entre François et Ignace?

Celui-ci a-t-il attribué à l'amour, dans ses *Exercices*, l'importance qui lui sera donnée dans le *Traitté* et même dans l'*Introduction ?*

Le sympathique historien en doute volontiers. « Alors, dit-il, qu'Ignace suppose l'amour et n'en

1. Cette fréquentation ne peut faire aucun doute. On s'explique mal que dans son *Essai historique* sur les *Exercices* le P. H. Bernard S. J. ait écrit d'une manière dubitative : « François de Sales n'est pas sans avoir connu les *Exercices* », p. 246.

Dans sa *Constitution apostolique* proclamant saint Ignace Patron des *Exercices spirituels*, Sa Sainteté Pie XI dit expressément : « Pour ne rien dire de tant d'hommes illustres par leur sainteté qui, dans la famille même de saint Ignace, ont déclaré avoir puisé à cette source tout le secret de leur vertu, il nous plaît de signaler dans le clergé séculier. ces deux lumières de l'Église, saint François de Sales et saint Charles Borromée. François, en effet, pour se préparer dignement à la consécration épiscopale, s'applique avec soin aux *Exercices* (1602). C'est là qu'il organise le *Règlement de vie* qu'il observera ensuite constamment, en conformité avec les principes de saint Ignace. »

parle guère, François ne se contente pas d'y penser, il en parle sans cesse » (p. 158).

« Son rôle fut vraiment de replacer les esprits de son temps devant cette évidence que l'amour mène à tout dans l'ordre spirituel » (p. 160). — « Il fut bien le théoricien d'une ascèse de l'amour. D'autres avant lui avaient pratiqué cette ascèse, l'avaient *vécue,* comme on dit aujourd'hui, mais qui donc l'avait mise en système ? N'est-il pas le seul grand doctrinaire de l'amour ? » (p. 167).

Je crois pouvoir répondre que saint Ignace le fut à sa manière, que ses *Exercices spirituels* ne sont pas seulement la pratique, mais la théorie, ici ou là discrète et voilée, j'en conviens, d'une ascèse de l'amour, et que, sur ce point, comme sur tant d'autres, il a vraiment frayé la voie à l'évêque de Genève.

Encore qu'il soit malaisé de traiter en ce volume, avec toute l'ampleur qu'elle comporte, la vaste question de la place faite à l'amour de Dieu dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, elle revient si souvent, cette question, dans les écrits des spirituels de nos jours, elle est si intimement liée à l'étude approfondie de la *Doctrine spirituelle*, qu'il me paraît indispensable d'en aborder ici la discussion. A qui serait tenté d'y voir un hors-d'œuvre, je rappellerai que ce travail est un essai de théologie mystique *comparée*.

Et, bien que la comparaison annoncée et attendue doive se faire surtout entre le P. Louis Lallemant et ses contemporains, puis-je m'interdire de les comparer les uns ou les autres avec le grand spirituel du XVI^e^ siècle dont M^gr^ Ratti (Sa Sainteté Pie XI) écrivait en 1911 : « Par ses *Exer-*

cices saint Ignace excite irrésistiblement et guide en toute assurance à la conversion, à la plus haute spiritualité et à la perfection »[1].

CHAPITRE II

SAINT IGNACE « MAÎTRE D'AMOUR ». PLACE QU'IL FAIT A L'AMOUR DANS SES *EXERCICES SPIRITUELS* COMPARÉE A CELLE QUE LUI FAIT SAINT FRANÇOIS DANS SON *TRAITTÉ*

I. — « J'ai trouvé un maître d'amour », s'écriait le cardinal Gaspard Contarini, traduisant, au sortir d'une retraite de trente jours, l'impression que lui avaient faite les *Exercices* d'Ignace de Loyola. — D'après le bienheureux Pierre Lefèvre, ce fut aussi l'impression éprouvée généralement en Allemagne : « Enfin, nous avons des maîtres d'amour », écrivait Jean Dobeneck, en parlant des premiers Jésuites combattant le luthéranisme, avec les armes forgées par leur saint fondateur : *Gaudeo quod tandem inveniantur magistri circa affectus*[2].

C'est que les préoccupations d'Ignace allaient plus encore aux enseignements capables de provoquer et de faire croître l'amour de Dieu dans les

1. *Étude sur Saint Charles Borromée et les Exercices de saint Ignace*. Collection de la Bibliothèque des Exercices, mars 1911, p. 21.

2. Dobeneck à Cochlaeüs. *Monumenta Fabri*, p. 64. Lettre de Ratisbonne, 1541.

âmes — les âmes d'élite surtout — qu'aux formules qui attestent son domaine de créateur et sa puissance de juge souverain.

Telle n'est pas, il faut l'avouer, l'impression qu'ont rapportée de leur lecture des *Exercices* certains écrivains de nos jours, aux yeux desquels saint Ignace mériterait, entre autres reproches, celui d'y avoir fait à l'amour de Dieu une place démesurément étroite. Au premier rang de ces opposants, il faut nommer M. l'abbé Fragnière, que M. Francis Vincent a mis en vedette, avec une complaisance marquée, en ne lui opposant lui-même qu'un renvoi à « la brochure alerte du P. Watrigant, *Deux méthodes de spiritualité*[1] »; *... telum imbelle sine ictu!*

Quelques citations du discours où M. Fragnière s'en prend à l'insuffisance de l'enseignement de saint Ignace, relativement à l'amour de Dieu, nous permettront de rendre à chacun son dû.

« La *Voie* — c'est le titre du discours en question[2] — est tout à la fois un panégyrique et une thèse, où l'orateur exalte tour à tour la vénérable Mère Marie de Sales Chappuis, et sa doctrine sur l'amour divin, désigné par elle et par son école sous ce nom de *Voie*, emprunté à saint Paul[3].

1. Lille, Desclées, 1900. Et je ne nie pas que la brochure alerte du P. Watrigant puisse être consultée avec fruit, pour répondre aux exagérations des partisans de la *Voie*. Mais je crois que si le vénérable critique avait eu à sa disposition les *Monumenta ignatiana* parus depuis 1900, son argumentation eût été plus décisive.

2. La *Voie*, sermon prononcé à la Visitation de Fribourg, le 19 novembre 1897, à l'occasion de l'introduction de la cause de la Vénérable Mère Marie de Sales Chappuis. Paris, *Annales Salésiennes*, 79, rue de Vaugirard, 1898.

3. I. Cor. XII, 31 : *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

« On peut dire en vérité, affirme M. Fragnière, que cette *Voie* toujours ancienne, a été renouvelée par le moyen de notre Vénérée Mère... Et quel *renouvellement* elle est appelée à produire dans la conduite des âmes!... En pratique, est-ce que la divine Charité occupe dans la vie de la plupart des chrétiens la même place que dans la loi de Dieu, c'est-à-dire la première?... Est-ce que les conducteurs des âmes ont fait à cet égard, tout leur devoir? N'ont-ils jamais donné à des pratiques secondaires plus d'importance qu'au premier et au plus grand des commandements ?

« Même parmi les meilleurs et les plus autorisés des guides spirituels, la charité divine tient-elle bien toute la place à laquelle elle a droit? En particulier, ne s'habitue-t-on pas trop facilement à considérer la charité comme le *terme de la perfection*, sans vouloir l'employer comme *moyen de perfection?* C'est-à-dire n'oublie-t-on pas trop qu'elle est *une voie*, pour en faire simplement un *but?* Or, en vérité, elle est l'un et l'autre, but et moyen. Prenons un exemple frappant de cette double manière de considérer la charité. Saint Ignace de Loyola a fait tant de bien dans le monde entier, à l'aide de ses *Exercices spirituels*, qu'on ne dira jamais trop à la louange de cette œuvre admirable. Cependant quelle place occupe la charité dans cette savante stratégie des moyens de salut? La dernière. Non, certes, la dernière en importance et en dignité, mais la dernière dans le temps et l'ordre des moyens employés. C'est-à-dire que saint Ignace la réserve pour la fin, comme étant ce qu'il y a de plus parfait, auquel on ne

peut arriver qu'après s'être exercé dans les degrés inférieurs à la charité[1].

« Donc, en somme, la charité apparaît ici, plutôt comme *but* à atteindre que comme *moyen* d'arriver à la perfection. Et même comme *but*, la charité n'apparaît qu'au *dernier terme des Exercices*, dans la contemplation qui termine tout ce vaste travail de la retraite[2].

« Lorsqu'au commencement, il s'agit de bien fixer le but et le terme de toute notre existence, le mot d'*amour* n'est pas même prononcé. — Tandis

1. M. l'abbé Fragnière a lu les *Exercices;* les a-t-il faits? Il a étudié la savante stratégie, en philosophe. A-t-il été le critique « s'habituant à penser comme son auteur »? ainsi qu'il dit l'avoir fait pour la Mère Marie de Sales, d'après une règle donnée par le P. Théodore de Régnon? Il me répondrait peut-être que pour *faire les Exercices*, il faut un introducteur et que les introducteurs ont souvent mal présenté ce point, qu'il prétend être le point faible. Nous verrons s'il n'y aurait pas un peu de vrai dans cette objection.

2. La charité serait donc la dernière conquête du retraitant, le faîte de l'édifice qu'il a mis quatre semaines à construire! Les matériaux de la base seraient uniquement de la crainte et de l'humilité, des devoirs multiples et des quantités de vertus s'accumulant à chacun des quatre étages (quatre semaines), jusqu'à ce que *finis coronet opus : finis*, la fin, c'est-à-dire la charité. N'oubliez pas, tout de même, dira-t-on à l'exercitant, qu'il y a un Dieu à aimer; jusque-là il n'aurait pas été question d'amour! ou si peu!

Le beau roman! Saint Ignace, lui, dit à la toute dernière page de son livre : « N'oubliez pas tout de même qu'il y a un Dieu à craindre! » *Ad sentiendum cum ecclesia*, 18e et dernière Règle. On dirait qu'il se reproche d'avoir trop parlé d'amour! « Bien que nous devions surtout désirer que les hommes servent Dieu, Notre-Seigneur, par le motif du pur amour, nous devons cependant louer beaucoup la crainte de la divine Majesté, car non seulement la crainte filiale est pieuse et très sainte, mais la crainte servile même, lorsque l'homme ne s'élève pas à quelque chose de meilleur, et de plus utile, l'aide beaucoup à sortir du péché mortel, et lorsqu'il en est sorti, il parvient facilement à la crainte filiale, qui est tout agréable à Dieu, parce quelle est inséparablement unie à son amour. »

que notre catéchisme déclare que l'homme a été créé pour connaître, *aimer* et servir Dieu, et par ce moyen acquérir la vie éternelle, saint Ignace nous dit simplement : l'homme a été créé pour louer, révérer et servir Dieu Notre-Seigneur, et par ce *moyen* sauver notre âme.

« Ainsi, d'après cette définition, poursuit M. Fragnière, l'amour de Dieu n'apparaît ni comme but de la vie humaine, ni comme *voie* nécessaire pour arriver à notre fin suprême. Sans doute cette omission n'équivaut nullement à une négation. Saint Ignace n'interdit nullement de se servir de la charité comme moyen universel de salut. Comment le pourrait-il, sans nier la vérité de cette parole inspirée : « *Qui diligit legem implevit* (Rom. XIII, 8). Celui qui aime a accompli toute la loi. » ? Seulement il n'a pas jugé à propos d'accentuer, ni même d'*énoncer* cette vérité au commencement de ses *Exercices*. » Bref, il ne fait considérer la charité « que comme une sorte de hors-d'œuvre, admirable sans doute, mais surajouté comme un couronnement à un édifice achevé et complet... »

Voilà ce qu'on peut appeler un réquisitoire en règle, une attaque de grand style contre la spiritualité des *Exercices*, et sur un point d'importance capitale.

Ils se borneraient à présenter l'amour de Dieu comme un but à atteindre, un terme lointain vers lequel il faut marcher; mais ils n'y montreraient pas la vraie voie dans laquelle il faut marcher suivant l'invitation de saint Paul, si bien comprise par la vénérable Mère Marie de Sales : « *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*. Je

vais vous montrer une voie plus excellente encore. » (II Cor. XII, 31.)

Eh bien, n'en déplaise à M. l'abbé Fragnière, et à tous les partisans de l'école nouvelle, cette *voie* est précisément celle où, avec un tact exquis, un doigté admirable, une discrétion qu'on ne saurait trop louer, saint Ignace fait marcher les âmes qui s'abandonnent à sa conduite, suivant la méthode et l'esprit des *Exercices*.

On s'en rendra compte d'abord, en constatant, d'après les textes originaux, et les anciens *directoires*, témoins de la tradition, quelle est dans la trame des *Exercices* la place de la *contemplatio ad amorem*, le rôle que lui assigna le saint, l'usage qu'en firent au premier siècle de la Compagnie ses interprètes les plus autorisés.

Cette constatation une fois faite, on s'assurera que les éléments de cette contemplation fameuse, et très particulièrement les sentiments du *suscipe*[1] qui couronne chacun de ses quatre points, se retrouvent dès la première semaine des *Exercices* dans plusieurs *annotations* et qu'ils sont supposés par les plus sévères méditations, même par celle de l'Enfer. A plus forte raison pénètrent-ils les grandes méditations et contemplations de la seconde et de la troisième semaine : le Règne, les deux Etendards, les trois Classes, les trois Degrés d'humilité, les Règles de l'élection.

Enfin, si l'on veut bien étudier, sans idées

1. « Comme une personne qui veut faire agréer un don, je dirai du fond de l'âme : « Prenez, Seigneur, et recevez *toute* ma liberté, ma mémoire, mon entendement et *toute* ma volonté, *tout* ce que j'ai et *tout* ce que je possède. Vous me l'avez donné, Seigneur, je vous le rends ; *tout* est à vous, disposez-en selon votre bon plaisir. Donnez-moi votre amour, votre grâce ; elle me suffit. »

préconçues, le Fondement lui-même, on y verra l'amour de Dieu écrit à chaque ligne, mais en langage d'action, si l'on peut dire, celui-là que notre Saint préfère, quand il s'agit de définir ce que c'est qu'aimer! « Commençons par reconnaître cette vérité, dit-il, que l'on doit faire consister l'amour dans l'agir bien plus que dans le parler. » (*Contempl. ad amorem.*)

II. — Sous le bénéfice de ces réflexions, étudions quelle est, dans les *Exercices spirituels*, la vraie place de la « contemplation pour obtenir l'amour de Dieu? »

Question oiseuse, pensera-t-on peut-être. Cette place n'est-elle pas la toute dernière, à la fin de la quatrième semaine, là où nous la trouvons dans toutes les éditions des *Exercices?*

Le Directoire du P. Aquaviva (1600), bien qu'il permette de faire cette contemplation, concurremment avec celle des mystères de la vie glorieuse, sans attendre la fin de la retraite, la fait rentrer expressément dans la quatrième semaine. Ainsi font la plupart des commentateurs. L'un des plus célèbres au XIX^e^ siècle, le P. Jennesseaux, même dans son petit volume, où il présente sans notes la traduction des *Exercices*, n'hésite pas à la placer sous la subrique : « IV^e^ semaine ».

Tout cela est vrai, mais tout cela est-il en parfaite conformité avec la pensée de saint Ignace? Il a mis, lui, cette contemplation si importante en dehors des quatre semaines, au même titre que les *trois manières de prier*, les *règles sur les scrupules*, la suite des *mystères à méditer*, les *règles d'orthodoxie*.

Autant de documents à utiliser prudemment par

le Directeur des *Exercices*, suivant les besoins du retraitant. L'autographe espagnol est formel sur ce point. Le P. Roothaan le reconnaît dans son commentaire, dont voici la traduction : « Tout ce qui suit les *Notanda* sur la quatrième semaine, à savoir la contemplation pour acquérir l'amour de Dieu, les trois manières de prier, etc., sont, d'après l'autographe, hors de la série des quatre semaines. Dans l'autographe, en effet, après les vingt annotations, on lit en tête des pages : première semaine; seconde semaine; troisième semaine; quatrième semaine. Mais quand on arrive à la contemplation pour acquérir l'amour de Dieu, cette rubrique est omise; elle est omise jusqu'à la fin du livre. »

La conclusion qu'il en faut tirer, c'est que saint Ignace laisse à la discrétion des directeurs le soin de choisir le moment opportun pour donner cette contemplation, ou toute à la fois, ou point par point. Ainsi le pensait-on du vivant de l'auteur des *Exercices* et pendant tout le XVI^e^ siècle, témoin les vieux *Directoires* dont il est fait mention dans les *Monumenta Ignatiana*[1].

1. *Monumenta. Series secunda, Exercitia spiritualia et eorum Directoria.* Matriti, 1919.

Le P. Peeters, ordinairement si fidèle interprète de la tradition, dans son opuscule, *Vers l'union divine*, est-il entré parfaitement dans la pensée de saint Ignace et de ses commentateurs les plus authentiques, lorsqu'il a écrit : « Le rôle suréminent de l'oraison dans la vie apostolique : telle est la leçon finale que nous donne saint Ignace en cet admirable exercice qui couronne le travail de la retraite. Pour avoir l'intelligence de la contemplation *ad obtinendum amorem*, il faut bien se garder de l'isoler. Elle est l'aboutissant de tous les efforts antérieurs. Qui donc est préparé à la comprendre, sinon celui qui s'est donné au Christ, qui l'a suivi pas à pas, de l'incarnation à l'Ascension, et initié à son esprit, aspire à partager sa mission et à continuer son œuvre?... La vocation apostolique ne porte-t-elle pas à son comble l'amour réciproque de Dieu et de l'âme?... Dès le

On lit dans le *Breve directorium* (Copie du XVI^e^ siècle. Bruxelles) : « Cette contemplation peut être donnée la quatrième semaine, ou la troisième, ou même la seconde, suivant les besoins du retraitant et la prudence du directeur, tout comme les manières de prier, les règles et les annotations ».

Le P. Polanco, secrétaire d'Ignace, de Laynès, et de François de Borgia, dit que la même contemplation pourra être faite le deuxième ou le troisième jour de la IV^e^ semaine, point par point... Le P. Paul Hoffée, successeur du bienheureux Canisius, comme Provincial de Germanie, donne beaucoup plus de latitude. Dans son Directoire il partage en neuf catégories les retraitants qui pourront faire les *Exercices*. « La première comprend ceux qui ne visent pas à autre chose qu'à purifier parfaitement leur conscience par une confession générale... On leur expliquera les examens de conscience, les manières de prier et de *s'exciter à l'amour de Dieu*, en même temps qu'ils feront les exercices de première semaine. »

premier point, la charité illuminée par le long et patient travail de toute la retraite, semble toucher aux limites du désintéressement. Le retraitant répond aux avances de l'amour divin, en donnant tout, avec toute l'affection dont il est capable. » (P. 103.)

Il est incontestable que le retraitant sera d'autant mieux préparé à entrer théoriquement et pratiquement dans l'intelligence de cette contemplation qu'il se sera *mieux donné* au Christ dans les Exercices des quatre semaines. Mais pour se bien *donner* n'aura-t-il pas eu besoin déjà de comprendre les lois de l'amour, telles qu'elles sont expliquées au début de la contemplation, et promulguées presque dans les termes même du *Suscipe* dès la V^e^ annotation ?

N'y a-t-il pas aussi quelque subtilité à voir surtout, dans cet admirable exercice, une leçon d'oraison apostolique ?

Nous allons constater que les vieux auteurs de Directoires y ont vu tout autre chose.

Le P. Gilles Gonzalès Davila, peu après la mort de saint Ignace, composa aussi un Directoire, où on lit, à propos de la IV[e] semaine : « Quelques-uns ont l'habitude de placer la contemplation sur l'amour de Dieu, au commencement de la seconde semaine, pour préparer les retraitants à l'élection ».

Il ne les condamne pas, tout en déclarant qu'elle lui semble « mieux placée en cette quatrième semaine qui est toute allégresse et amour »[1].

On voit que la plus grande liberté était alors de tradition, quant à la place à donner à la célèbre contemplation. D'après un autre Directoire ancien, attribué au P. Jacques Miron (1582), si un retraitant passe sa retraite de huit jours aux exercices de la première semaine il faut le faire contempler sur l'amour de Dieu, après qu'il aura commencé le huitième jour. — Preuve évidente que cet exercice n'était pas considéré comme faisant partie intégrante de la IV[e] semaine. C'est un morceau, hors cadre, à donner, en tout cas, comme couronnement aux exercices, quelle qu'en ait été la

1. Le P. Roothaan a fait sienne cette pensée et va jusqu'à dire que nulle part cette contemplation ne serait mieux à sa place qu'à la fin de la IV[e] semaine. — *Vix alio tempore melius ac fructuosius institui potest.* — Qu'elle soit bien à sa place, là, en tant que contemplation méthodique, avec ses quatre points et ses colloques, on peut l'accorder; le quatrième point surtout, *vix alio tempore melius ac fructuosius institui potest*, oui encore! principalement si l'exercitant est novice en spiritualité. Mais ne peut-on pas penser que les idées et les affections exprimées sont à leur place dans toute la durée des Exercices, voire dès la méditation fondamentale, au moins quand celui qui les fait n'en est plus au b, a, ba de la vie spirituelle? Voir ci-après l'interprétation authentique du Fondement, par le P. Nadal. — Autre chose du reste est *déduire* logiquement l'*amour* du double principe de la méditation fondamentale, autre chose en faire l'objet d'une longue contemplation, pour s'exciter à la reconnaissance. *Direct.* C. XII, 5.

nature et la longuenr... Les contemplations des mystères de la seconde, de la troisième et de la quatrième semaine pourront être omises.

Une des méprises des tenants de la *Voie* est de confondre « hors cadre » avec « hors-d'œuvre ». C'est précisément parce qu'à ses yeux l'exercice sur l'amour de Dieu est toujours ce qu'il y a de plus opposé à un « hors-d'œuvre » qu'Ignace a décidé de le placer « hors cadre » : la liberté des directeurs et les besoins des retraitants seront d'autant mieux respectés. Est-il à propos de le faire dès la fin de la première semaine, qu'on n'hésite pas ; aussi bien, que l'on s'excite à obtenir l'amour de Dieu en se renfermant dans le cadre classique de la *contemplatio ad amorem*, ou en suivant toute autre méthode, il est impossible que tout le long des quatre semaines, et même au cours de la première, on ne s'y excite ; et que par conséquent on ne rencontre expressément quelqu'un des points de la fameuse contemplation, surtout le premier plus particulièrement consacré à l'amour de reconnaissance. Les éléments de ce premier point, des préambules qui le précèdent, et du *suscipe* qui le termine sont disséminés partout à travers les exercices de première semaine. Essayez donc d'expliquer à un exercitant, au début de la retraite, la cinquième, la quinzième et la seizième annotation, sans être amené immédiatement sur le terrain de l'amour de Dieu : « Celui qui reçoit les Exercices gagnera beaucoup à y entrer avec un grand courage et une grande libéralité envers son Créateur et Seigneur, lui offrant *toute* sa volonté et *toute* sa liberté, afin que sa divine Majesté dispose de sa personne

et de *tout* ce qu'il a selon sa très sainte volonté. » (V^e^ annot.) Nous trouvons exprimés clairement dans ces lignes — les toutes premières à méditer — les idées et les sentiments essentiels du *suscipe*. Et qui donc prétendra que cette entrée en retraite avec grand courage et grande libéralité, cette tradition de *toute* la volonté et de *toute* la liberté, cet abandon *total* au bon plaisir de la divine Majesté, ne sont pas déjà des exercices méthodiques, et des preuves indéniables d'amour, bien que le mot d'amour ne soit pas prononcé [1] ?

Et que dire de la quinzième annotation, où le Créateur et Seigneur est représenté « se communiquant à cette âme qui est *toute* à lui, l'attirant à son amour et à sa louange, et la disposant à suivre la voie où elle pourra *mieux* le servir dans la suite ? »

Que dire de la seizième, où l'âme est invitée à « employer *toutes* ses forces pour tâcher de parvenir à ce qui est l'opposé de son affection désordonnée... à faire de vives instances dans ses prières et ses autres exercices spirituels, protestant qu'elle ne veut *rien que pour le service, l'honneur* et *la gloire de la divine Majesté ?* »

Tous ces conseils ne sont que le développement des notes préliminaires de la *contemplatio ad amorem*. L'amour est surtout dans les actes ; l'amour est dans la communication mutuelle des biens. .

Voyez donc quels biens nous a communiqués notre divin ami, suggère le « Maître d'amour ».

1. Pas plus qu'il n'est prononcé dans l'oraison préparatoire, qui doit se répéter avant chaque méditation, et qui est un cri d'amour : *petere gratiam ut omnes meæ intentiones actiones et operationes pure ordinentur in servitium ac laudem divinæ Majestatis. 1^er^ Exerc.*

longtemps avant la contemplation classique *ad amorem*, pour exciter la reconnaissance, prélude et élément de la parfaite contrition.

N'est-ce pas à l'amour de reconnaissance que doit porter, dans la première méditation des péchés, la triple interrogation qui termine le colloque, et qui est d'un effet si saisissant, même au point de vue littéraire ?

« Me représentant Notre-Seigneur Jésus-Christ en croix devant moi, je lui demanderai dans un colloque comment, étant le créateur de toutes choses, il en est venu jusqu'à se faire homme; comment, possédant la vie éternelle, il a daigné accepter une mort temporelle, et la subir réellement pour mes péchés. Puis, me considérant moi-même, je me demanderai ce que j'ai fait, moi, pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ, *quid egerim ego pro Christo, quid agam pro Christo, quid mihi agendum est pro Christo ?*

« Et le voyant ainsi attaché à la croix, je ferai les réflexions qui se présenteront à moi... »

Qui pensera jamais que parmi ces réflexions, aucune ne devra se glisser, qui ait rapport à l'amour, sous prétexte qu'on est au début de la première semaine, à laquelle conviennent surtout la honte, la crainte, l'humilité ? Le cœur s'ouvrira d'autant plus spontanément et largement à ce sentiment supérieur qu'à cet endroit-là même Ignace, expliquant ce qu'est le colloque, dit avant tout qu'il est « à proprement parler l'entretien d'un ami avec son ami ».

Si les contrastes et les énumérations de la méditation des péchés personnels sont faits sur-

tout pour remplir de confusion l'âme pécheresse, il n'est guère possible non plus, que s'élevant de ce point de départ, pour passer jusqu'à l'action de grâce, *gratias agendo*, elle ne monte jusqu'au sommet de l'amour, l'amour de contrition, où la provoque le *colloque de la miséricorde, colloquium misericordiæ.*

Enfin, il n'est pas jusqu'à la contemplation de l'enfer, où ne revienne à plusieurs reprises l'invitation à la reconnaissance et à l'amour [1].

Le maître a eu soin d'ailleurs de prévenir que la crainte, qui est le fruit propre de cet exercice, n'est qu'un pis-aller. Il suppose qu'on s'inspire ordinairement de l'amour. « Au second prélude je demanderai le sentiment intime de la peine que souffrent les damnés, afin que si mes fautes me faisaient jamais *oublier l'amour du Seigneur éternel*, du moins la crainte des peines m'aidât à ne point tomber dans le péché. »

A ses auditeurs de la Visitation de Fribourg, M. l'abbé Fragnière voulait bien assurer qu'il ne niait point « la nécessité de purifier l'âme, pour l'amener à la perfection de l'amour divin. Mais ce qu'il ne faudrait pas laisser ignorer, ajoutait-il, ou plutôt ce qu'il faudrait accentuer, c'est que le meilleur moyen de se purifier, c'est d'aimer ».

Est-ce donc que saint Ignace l'aurait laissé ignorer ? Est-ce donc qu'il ne l'aurait pas accentué à sa manière, dont je viens de donner des exemples, et qui pour n'être pas celle de certains modernes, n'est pas dénuée, je crois, d'efficacité ?

1. *Cum Christo Domino nostro colloquar gratias agens quod me in inferos ruere non permiserit, imo tanta pietate ac misericordia prosecutus sit.*

Sans faire miroiter sans cesse aux yeux de son retraitant le mot *amour*, il lui fait accomplir à tout instant les actes par où l'amour se fait jour, se développe et s'affirme : impossible avec sa méthode de prendre le change et d'en rester aux mots ou aux purs sentiments : *probatio amoris est exhibitio operis*, pense-t-il avec saint Grégoire : si vous aimez, prouvez-le par des actes [1].

Qu'on parcoure dans l'*Introduction à la vie dévote* les méditations qui correspondent à celles

1. Quand on étudie la *Première semaine*, il ne s'agit pas de se demander à qui *peuvent* être données les méditations sur le péché, l'enfer, etc., mais pour qui et dans quel but cette Première semaine, telle que la présente le texte original, a été immédiatement composée.

La réponse ne semble pas difficile.

1° Les Exercices ont été composés d'abord pour des âmes qui, déjà en règle avec les commandements, désirent avancer dans la voie de la perfection. C'est à ces âmes-là que la *Première semaine* s'adresse. Elle vient régulièrement après le Fondement. Or, le Fondement, *dans toute sa teneur* n'est pas destiné à un pécheur qui aurait à se convertir. Il n'a de sens que pour une âme en quête de la perfection. Ainsi de la *Première semaine* tout entière. A supposer le retraitant déjà décidé à observer les commandements, tout s'explique; autrement, non. S'il s'agissait en effet d'un pécheur à convertir, pourquoi ne lui parlerait-on pas de l'obligation de rentrer en grâce avec Dieu, et du danger d'être saisi par la mort en état de péché mortel? Pourquoi n'insisterait-on pas sur le devoir de l'intégrité dans la confession, sur l'obligation de rompre avec toutes les occasions de péché, etc.? Pourquoi ne lui proposerait-on pas ses principales obligations dans l'*Examen général*, au lieu de signaler uniquement les points qui peuvent offrir des difficultés aux âmes délicates? — Encore une fois on vise des âmes de cette sorte, des âmes d'élite capables et désireuses de perfection.

2° Et dans quel but les exercices de *Première semaine* leur sont-ils donnés? — Si on propose à un retraitant de cette trempe de méditer sur le triple péché, sur ses propres péchés, sur l'enfer, c'est sans doute pour qu'il se pénètre d'horreur pour le péché, qui a dépeuplé le ciel, ravagé la terre, creusé l'enfer; c'est pour qu'il conçoive une confusion salutaire de ses péchés personnels, qu'il faut compter, qu'il faut peser; mais c'est surtout pour qu'il prenne conscience de son ingratitude envers Dieu et de la miséricorde de Dieu envers lui. Ainsi s'excitera-t-il, la grâce aidant, à une douleur toujours

de la première semaine des *Exercices*, peut-être hésitera-t-on à prononcer qu'entre les deux saints auteurs le plus parfait « maître d'amour » est saint François de Sales.

« Maître d'amour », saint Ignace l'est encore et surtout dans la seconde semaine, sans parler des deux dernières. Ne suffit-il pas de nommer le Règne, les deux Étendards, les trois Classes, les trois Degrés d'humilité, les Règles de l'élection ? Tous ces exercices sont baignés par l'atmosphère de charité que suppose et prouverait à elle seule l'aspiration initiale, qui doit se répéter chaque jour et sans cesse : « *Intime cognoscam, arden-*

plus grande de ses fautes passées, à de vifs sentiments de reconnaissance et d'amour pour Dieu qui l'a épargné, au lieu de le frapper, comme tant d'autres, dans son péché. — pour le Christ mort en croix afin de lui mériter la grâce du repentir. Et lui, pécheur, qu'a-t-il fait, que fait-il, que doit-il faire pour cet aimable Sauveur ? Voilà comment saint Ignace, dès la *Première semaine*, se montre un *Maître d'amour*.

Comme nous l'avons dit, la crainte, dans la méditation de l'Enfer, n'est présentée que comme un pis-aller.

Sur toutes les ruines accumulées par le péché, dans l'âme et dans le monde, c'est l'amour qui plane — et c'est encore l'amour qui dominera et fécondera les autres Semaines.

Voir *Recherches de Science religieuse*, 7 décembre 1920, l'article du P. Léonce de Grandmaison sur les *Exercices*, particulièrement la page 400 : « Les *Exercices spirituels* visent avant tout un cas concret, nettement déterminé : leur but est de mettre un homme, encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre *généreusement* l'appel de Dieu. Le retraitant est censé doué d'une force d'âme et d'une élévation de sentiments peu communes. . entrant avec une *générosité* pleine et toute affaire cessante dans une carrière d'initiation spirituelle intensive... *Les ressources natives d'un tel homme et son aptitude à comprendre et à promouvoir le Royaume de Dieu sont considérables*... C'est un grand cœur, capable de s'imposer les sacrifices les plus coûteux et de goûter les leçons évangéliques les plus hautes... »

Il ne s'agit donc pas d'un pécheur à convertir, mais d' « un candidat probable à l'apostolat, à acheminer par une voie sûre vers... son élection ». Quelle voie, sinon la voie de l'amour ?

tius amem, sequar studiosius ! Jésus, que je vous connaisse intimement, pour vous aimer plus ardemment et pour vous suivre de plus près ! »

Comme personne n'a jamais mis en doute, que je sache, l'éveil d'amour qui se dégage de cette partie du livre de saint Ignace, il est inutile d'insister[1] : reste à montrer que si le mot n'est pas écrit dans le *Principe* ou *Fondement*, la réalité s'y trouve à chaque ligne et ne saurait échapper à qui connaît l'esprit et la manière de saint Ignace.

CHAPITRE III

COMMENT DÈS LE « PRINCIPE ET FONDEMENT » SAINT IGNACE ORIENTE LES AMES D'ÉLITE VERS L'AMOUR DE DIEU. — L'ÉCOLE SALÉSIENNE ET L'ÉCOLE DE LALLEMANT SONT LES HÉRITIÈRES DE SON ESPRIT ET DE SA MÉTHODE

I. — « Quand il s'agit de fixer la vraie direction des *Exercices*, a écrit M. Bremond, le mieux est de

1. Un des griefs de Frère Thomas de Pédroche contre le livre des *Exercices*, qu'il voulait dénoncer à l'Inquisition, était précisément que les règles du choix de vie avaient pour base l'amour de Dieu. « Mais les païens, disait-il, les hérétiques, les fidèles en état de péché mortel ne pourront donc pas faire d'élection ? Une élection qui aurait pour principe la crainte serait donc mauvaise ? C'est contraire aux Écritures, etc !... »
Le P. Christophe de Castro se bornait à répondre au bouillant dominicain : « L'élection n'est parfaite, ni vraiment suffisante, étant donnée la fin surnaturelle à atteindre, que si elle procède de la charité. Il faut que le retraitant sente que l'intérêt personnel, l'amour-propre n'est pour rien dans son choix, et que ce choix est inspiré par l'amour de Dieu. » *Polanco*, *III. Appendix prima*, pp. 516, 517.

scruter la méditation fondamentale qui ouvre le livre.

« Saint Ignace se borne-t-il ici à répéter sous une autre forme le *Fecisti nos ad te Deus*, de saint Augustin, le *si vere desideras esse beatus* de l'auteur de l'*Imitation ?* Ou bien veut-il nous élever beaucoup plus haut, nous persuader que la dernière de nos fins dernières, est, non pas précisément de faire notre salut mais de glorifier Dieu ? Posons le problème d'une autre façon. Dans la phrase de saint Ignace quel est le mot principal ? Est-ce *laudet ?* est-ce *salvet animam ?* C'est *laudet*, répond le P. Watrigant, et je crois qu'il a raison [1]. »

Et l'éminent académicien, tout en différant du bon Père par son interprétation de *revereatur* et de *serviens*, se range complètement à son avis quand il avance que saint Ignace ne parle du salut que *subsidiairement :* « Dans cette méditation [le saint] part d'une idée capitale, et s'adressant à ses retraitants d'élite (ce dernier mot est important) il dit : Entrez pleinement dans les intentions d'un Dieu qui vous a faits pour que vous le glorifiiez, *Deum laudet*... Dans sa sagesse, il vous a faits ce que vous êtes, pour obtenir de vous une glorification digne de lui... une louange parfaite [2]. »

1. *École française*, p. 29 et 30.

2. C'est toujours *subsidiairement* que saint Ignace parle du salut.

Sur 33 passages où il rappelle la fin de l'homme dans les *Exercices*, il y en a 22 où il ne signale que la gloire, le service de Dieu. Dans les 11 où il unit le salut à la gloire divine, c'est toujours la gloire qui vient en premier lieu. Jamais le salut n'est donné comme étant, lui seul, la fin de l'homme.

« Bref, conclut M. Bremond, la fameuse phrase est *théocentrique*, à l'exclusion des deux derniers mots *salvus fiat*, auxquels il faut ajouter le *ens* de *serviens* qui veut dire ici « et par ce moyen »[1].

Mais qu'est-ce que ce *théocentrisme* intentionnel, qu'est-ce que ce motif de la glorification de Dieu, mis en tête de tout, sinon une orientation vers l'amour, l'amour de bienveillance, qui consiste en effet à vouloir et à procurer du bien à la personne aimée, parce qu'on l'en juge digne ?

Or, en fait de bien, que pouvons-nous vouloir et procurer de mieux à Dieu que sa gloire, qui résulte précisément de la *louange*, de la *révérence* et du *service ?*

Que M. l'abbé Fragnière cesse donc de regretter qu'une phrase aussi fondamentale et destinée à donner à l'âme humaine une idée complète de sa destinée temporelle et éternelle ait omis précisément le mot le plus nécessaire et le plus essentiel, celui de l'amour de Dieu...

Encore une fois, il y est écrit, ce mot esssentiel, en *langage d'action !* Que sont, en effet, les trois devoirs exprimés par les trois termes *laudet, revereatur, serviat,* sinon ceux que

1. L'original espagnol porte expressément « par ce moyen ». *El hombre es criado para alabar, hazer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor, y* mediante esto *salvar su anima.*
Le *théocentrisme* fondamental qu'a voulu saint Ignace est dans ce texte plus évident encore que dans la phrase latine. M. Bremond cite ici la *Vulgate* c'est-à-dire l'édition latine des *Exercices,* publiée à Rome en 1548.
Nous suivrons de préférence, comme livrant mieux la pensée intime de saint Ignace, la version du P. Roothaan qui serre de plus près l'autographe espagnol, copie authentique du manuscrit. Voir appendice I.

renferment les trois premières demandes de l'oraison dominicale ? « Or, il est bon d'observer, remarque le P. Grou, que ces trois premières demandes sont les plus excellents actes d'amour que nous puissions faire, et que, par conséquent, la fidélité à les réduire en pratique est un exercice continuel d'amour. Je dis de l'amour pur, puisque Dieu en est directement l'objet, ce qui n'exclut pas notre bonheur, mais nous l'assure... » (*Le chrétien sanctifié par l'oraison dominicale*, p. 91.)

Dans son opuscule : *Deux méthodes de spiritualité*, p. 38, le P. Watrigant s'efforce de prouver que saint Ignace, dès la première ligne du *Fondement* indique expressément l'amour de Dieu... Tout son raisonnement se fonde sur le mot *louer*, qui, d'après lui, contiendrait en soi l'amour... Quoi qu'il en soit, quelques années après sa discussion avec M. Fragnière, un ami, comme il le raconte dans la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, 20 juin 1907, lui montra un manuscrit italien, remis jadis au P. Général Paul Oliva et qui porte ce titre en italien : « ceci est un ancien livre des *Exercices* de saint Ignace, selon la méthode suivant laquelle on les donnait, avant qu'ils fussent imprimés ».

Or, le *Fondement* commence par ces paroles formelles : « L'homme est créé pour *connaître* et *aimer*, louer et révérer, et servir Dieu Notre-Seigneur... », puis il continue comme le texte actuel[1].

1. *Collection de la Bibl. des Exercices*, mai-juin 1922. Art. du P. Eug. Thibaud. Sentiment de saint Ignace sur la fin de l'homme.

Pourquoi saint Ignace, en imprimant son livre, a-t-il voulu qu'on laissât de côté le mot *aimer?*

Il a eu peur sans doute qu'on ne prît le change, et qu'une fois le mot prononcé, on n'en restât à l'amour affectueux ou à l'amour sensible plus ou moins intense. Or, c'est à l'amour *estimatif* et de *bienveillance active* qu'il tient surtout; et c'est lui qu'il a réellement en vue, nous le verrons, en affirmant la nécessité du *tantum quantum*, de l'indifférence et de l'*unice magis*. Par ailleurs, s'il tient moins à l'amour *intensif*, c'est que, d'accord avec saint Thomas, il pense que l'intensité plus ou moins sensible est quelque chose d'adventice et ne constitue pas ce qu'il y a d'important dans l'amour.

Le P. Le Gaudier fait à ce propos quelques remarques précieuses.

« L'acte de charité, dit-il, a une double perfection, la perfection estimative ou appréciative et la perfection intensive ; la première provenant de l'estimation ou appréciation de l'objet, la seconde, de l'intensité d'amour qu'il provoque.

« Lors donc que la volonté est affectionnée à la divine bonté, au point qu'elle l'estime, comme sa dignité le mérite, et qu'elle l'aime de toutes ses forces, l'acte d'amour est aussi parfait qu'il peut l'être...

« La perfection appréciative est le résultat d'un jugement qui estime que tel bien l'emporte sur tel autre et d'un acte de la volonté libre qui ratifie ce jugement et y adhère, même parfois en dépit de ses répugnances naturelles.

« Bien que la perfection intensive suive la première et en découle, le plus souvent néanmoins,

elle emprunte à la partie inférieure un secours, une impulsion dont il est difficile d'exprimer la singulière efficacité soit pour exciter, soit pour retarder son activité. Souvent nous nous sentons entraînés par certaines sympathies ou arrêtés par des répugnances, de telle sorte que, l'imagination aidant, la volonté se trouve en partie sous l'empire de la sensibilité, si nous ne savons pas être absolument maîtres de nous-mêmes ; et cependant la raison et le jugement nous montrent notre erreur...

« Si donc nous comparons entre eux ces deux modes qui différencient l'amour, nous voyons que l'intensité est inférieure à l'appréciation, encore qu'elle favorise sa perfection...

« L'amour de bienveillance, qui d'après saint Thomas l'emporte sur l'amour d'affection sensible, repose sur un jugement d'estime ou de préférence qui n'a rien à faire directement avec l'amour affectif... Celui-ci ne peut, à proprement parler, ni comparer les biens entre eux ni rien choisir de préférence, car il est aveugle. C'est par la charité appréciative que la volonté pèse la valeur des raisons, abstraction faite des attraits sensibles, et il donne à chaque bien le prix qu'il mérite. » (I^re P., section I, ch. XIV).

Mais revenons à la phrase initiale du *Fondement* de saint Ignace.

Voilà donc le retraitant, orienté vers l'amour, dès la première ligne de sa première méditation. La suite ne fera qu'éclairer et affermir sa marche. « Tout découle du *Fondement* en effet. Si l'on commence, comme l'aurait voulu saint Ignace, par une conception théocentrique

des choses spirituelles, il va de soi qu'on ne descendra plus à une conception anthropocentrique. Orienté, dès le début, vers le pur amour, le retraitant ne rebroussera pas chemin vers l'amour intéressé [1]. »

C'est la charité la plus généreuse qu'impliquent, à l'égal de la première phrase, celle du *tantum quantum*, celle de l'*indifférence*, et plus encore la dernière, qui lui demande de désirer et de choisir en toutes choses *uniquement* ce qui procure *plus* de gloire à Dieu [2].

Quoi qu'il en soit des interprétations plus ou moins anthropocentriques données depuis saint Ignace, et de nos jours encore, à ce texte capital, il semble pourtant qu'à s'en tenir à la lettre, à la lettre de l'autographe espagnol surtout, c'est bien le théocentrisme qui doit prévaloir. Nous essayerons de le montrer, en nous appuyant du reste sur l'explication qu'en fournissait du vivant même d'Ignace un interprète authentique, s'il en fut, le P. Nadal, envoyé par le saint en Espagne, pour répondre aux attaques déjà dirigées contre les *Constitutions* et le livre des *Exercices* [3].

1. M. Bremond, *ibid.*, p. 31.

2. *In omnibus* UNICE *desiderando et eligendo quæ* MAGIS *nobis conducunt ad finem ob quem creati sumus.* (Trad. littérale du P. Roothaan.)

3. P. Pierre Bouvier, *Interprétation authentique de la méditation fondamentale*, p. 16. Le P. Nadal, confident d'Ignace, nous livre sa pensée avec une netteté incomparable. C'est lui qui, avec Polanco, semble être un des plus fidèles héritiers de son esprit. Immense fut l'influence qu'il exerça du vivant du saint et durant les deux généralats qui suivirent. Dans ses *Chroniques*, à l'année 1553, Polanco écrit de lui : « Quand le P. Ignace l'envoya comme commissaire en Espagne et en Portugal, il marqua la confiance qu'il avait en lui, en lui laissant une quantité de blancs-seings, avec le cachet de la Compagnie, où il pouvait écrire à son gré

I. — On a dit que ce qui importe le plus dans une phrase, ce n'est pas le verbe, mais l'adverbe ! Parlant du martyr saint Laurent, saint Augustin disait : « *Bene manducaverat et bene biberat* ; *propterea tormenta non sensit*. Il avait bien communié au corps et au sang du Seigneur ; c'est pourquoi il se montra insensible aux tortures. » Ce n'est pas précisément parce qu'il avait communié que le martyr ne sentait pas la morsure des flammes ; c'est parce qu'il avait *bien* communié ; le *propterea* porte là-dessus.

Dans le *Fondement*, dont tous les mots sont à peser, remarque le P. Roothaan [1], ceux qui importent le plus et qu'il importe le plus d'étudier, si on veut capter la vie intense qui y circule et saisir la suite logique des idées, ce ne sont pas précisément les verbes ni même les substantifs, encore qu'ils soient chargés de sens, ce sont les abverbes, les locutions adverbiales ou prépositives, les conjonctions, tous ces termes qui ne se déclinent ni ne se conjuguent, précieuses agrafes par lesquelles les phrases s'accrochent aux phrases et s'enchaînent avec une impeccable logique.

Sans parler de *ut* (*para*, en espagnol, *pour*, ou *afin que*, en français) [2], je relève *unde*, *qua-*

tout ce qu'il jugeait expédient dans le Seigneur. A lui d'expliquer les constitutions, de résoudre les questions embarrassantes, etc.. » Parmi ces questions les plus délicates furent celles qui concernaient les *Exercices* et très particulièrement l'interprétation du *Fondamentum*. *Ibid. Appendices.*

1. *Verba singula fere ponderanda sunt.*

2. *Ut*, *para*, pour, afin que, afin de : locutions prépositives ou conjonctives, marquant une fin à atteindre ; non pas une fin que Dieu se serait proposée à lui-même (*finis operantis*), mais la fin imposée à la créature raisonnable (*finis operis*). Voir *Métaphysique des causes*. P. Théod. de Régnon.

propter, *magis*, *unice*, et je dis que de la portée donnée à ces petits mots dépend le sens du morceau tout entier.

Quelle est donc, tout d'abord, la portée de l'expression *unde ?* Elle se traduit par d'*où*, *de là* ou de *cela*. Mais que peut bien désigner *cela ?* Est-ce uniquement la vérité exprimée en dernier lieu, à savoir que les créatures sont faites pour aider l'homme, qu'elles sont essentiellement des moyens ?

Ou bien *cela* désignerait-il tout ce qui a été dit depuis le premier mot de la première phrase ? Il est indispensable d'être fixé là-dessus : et je ne serais pas étonné que tant d'explications insuffisantes et embrouillées du *Fondement* vinssent précisément de ce qu'on n'a pas pris soin d'élucider ce point-là.

1° Direz-vous que *unde* affecte seulement les derniers mots : *ut eum juvent*, etc. Alors, voici la conclusion. De cela, c'est-à-dire, cela étant donné que les créatures ont vis-à-vis de l'homme un caractère instrumental et le rôle de moyens, il suit qu'il peut en user, alors qu'elles se présentent en effet comme réalisant cette condition, quand elles sont vraiment un moyen, et qu'il doit s'en abstenir quand la condition n'est pas vérifiée.

Il n'est pas nécessaire d'aller plus loin et de raffiner en disant : pour que vous puissiez user d'une créature, il faut qu'elle présente non seulement les conditions suffisantes de moyen apte à atteindre la fin, mais les plus satisfaisantes possibles.

En voici une qui ne vous écarte pas du but

sans doute, mais qui ne vous y conduit pas aussi vite, aussi facilement que telle et telle autre. Conclurez-vous que vous êtes obligé de repousser la première, pour choisir l'une ou l'autre de celles-ci ? Non pas ! A ne regarder les créatures que dans leur caractère instrumental, il suffit, pour que vous en usiez légitimement, qu'elles soient en effet *un* instrument, *un* moyen ; il n'est pas requis qu'elles soient *le meilleur*.

Quelques exemples [1] rendront la chose absolument évidente : un ouvrier est chargé d'exécuter un travail ; il s'y est même engagé par contrat : le bon sens, comme la conscience, lui impose de prendre dans son atelier les instruments exigés par le travail qu'il veut faire, mais non pas nécessairement les plus perfectionnés ; il suffit qu'ils soient convenables. — On aura beau mettre en avant, prudence, sagesse, moindre effort, réussite plus rapide, pour lui faire prendre les outils les plus parfaits, on ne pourra pas parler d'obligation stricte, de devoir de conscience, ou prétendre que la justice est en jeu.

Autre exemple : voici un voyageur en route pour Paris, il devra choisir *un* chemin qui puisse y conduire, mais pas nécessairement le plus direct ou le plus facile ; et parmi les moyens de locomotion, le plus rapide ne s'imposera pas.

Voici enfin un malade qui tient à guérir : qu'il prenne donc un remède capable de lui rendre la santé ! Mais parmi plusieurs remèdes réellement efficaces, il n'est pas tenu de prendre celui qui est censé opérer avec le plus d'efficacité.

1. Cités par le P. Bouvier, *ibid.*, p. 21.

Ici encore parlez sagesse, prudence, absolue sécurité ; tant que vous voudrez, tout cela est du domaine du mieux et du plus parfait, mais n'est pas étroitement obligatoire.

L'application est facile : ouvriers de l'éternité, faisons *de* l'éternel ; voyageurs qui tendons au ciel, prenons *une* route qui y conduise ; malades blessés par le péché, choisissons *un* remède qui puisse nous guérir : nous ne sommes pas tenus au mieux, en conscience [1].

Voilà donc tout ce qu'on peut tirer *logiquement* de ce principe : les créatures sont des moyens.

Pour que saint Ignace en vienne à son *tantum quantum* : « utilisez dans toute la mesure possible » ; au *necesse est facere nos indifferentes* [2], « regardez comme une nécessité de vous faire indifférents » ; et enfin à l'*unice magis*, « choisissez uniquement ce qui vous conduit mieux à votre fin », il faut qu'il ait à mettre au point de départ autre chose que la considération du carac-

1. *Homo non est creatus nisi ut finem suum ultimum assequatur. Ergo :*

a) *Adhibere tenetur et quidem necessario et sub gravi, sub pœna scilicet finem suum ultimum amittendi, media quæ prorsus sunt necessaria ad hunc finem obtinendum.*

b) *Adhibere debet, — non sane ita necessario, sed sub levi, sub pœna scilicet retardationis in fine suo assequendo, ea media quibus potest profecto assequi finem, non tamen absque deviatione aliqua.*

c) *Adhibere potest, absque ullà obligatione, quamvis laudabiliter et cum merito majori ea media, quæ melius et perfectius tantum illum ducunt ad eumdem finem, cujusmodi sunt consilia evangelica.* (Matharan. *Asserta moralia*, n° 35.)

2. Tanto *ha* de usar, quanto le ayudan para su fin ; y tanto *debe* quitar se dellas (cosas criadas), quanto para ello le impiden ; por lo qual es menester hazer nos indiferentes, etc... » (Texte original.)

tère instrumental des créatures. Car enfin, comme l'observe le P. Roothaan [1], *tantum quantum ejusmodi est ut perfectionem altissimam comprehendat :* « c'est une très haute perfection qui est comprise dans *tantum quantum* [2] ».

1. En donnant, du reste, une idée peu exacte du *tantum quantum* qu'il assimile à *nec plus nec minus !* comme si « autant que possible » était synonyme de « ni plus ni moins ! ». Or, c'est bien par « autant que possible, le plus possible » et non par « ni plus ni moins » qu'il faut, semble-t-il, traduire *tantum quantum*: en espagnol tanto... quanto ou cuanto.

« Cuanto usité comme corrélatif de tanto = *tout* ce qui. *tout* ce que. »

(*Dictionn.* Francisco Gutières Brito au mot *cuanto.*)

L'homme doit se servir des créatures dans *tout* ce qui, en elles, lui est une aide..... *pour peu* qu'elles lui soient une aide...

Tanto quanto a donc ici le sens de *totalité,* de tendance au plus possible, au maximum ; et non pas de stricte mesure, de minimum.

Ce dernier sens est moins admissible encore quand il s'agit de se débarrasser du créé qui ferait obstacle « quitar se dellas ».

Quoi donc, pour témoigner mon amour à Dieu, je devrais seulement m'en débarrasser dans la *stricte* mesure où il m'éloigne de ma fin !.. Non ! mais dans *toute* la mesure... pour peu qu'il m'en éloigne, ne m'en éloignât-il qu'un tant soit peu ! L'amour demande cela !

Le « Nec plus nec minus », que le P. Roothaan ajoute comme explication, semble donc fausser la pensée de saint Ignace, de même que le « eatenus quatenus » de la Vulgate, qui trop facilement présente un sens restrictif : « Qui (dii) eatenus nobis declarantur, quà (quatenus) ipsi volunt. » (Cic.), Dieux qui ne se révèlent à nous qu'autant qu'il leur plaît (dans la mesure où il leur plaît, ni plus ni moins).

Si « tantum quantum » a parfois ce sens, le contexte l'indique. Dans le *Fondement* le contexte indique tout le contraire, comme dans les textes suivants. Quantum libet (Liv.) : Quantum potes (Cic.). Scribe quantum potes. Le plus possible. Quantum potes, tantum aude ; dans toute la mesure possible.

« De quo tantum, quantum me amas cogites. » (Cic.). « Penses-y dans toute la mesure où tu m'aimes. »

Du reste, saint Ignace qui, dans les Exercices, n'a employé qu'une autre fois cette expression (2e manière de prier), lui donne bien cette signification : « Arrêtez-vous au mot *Pater* tanto quanto, aussi longtemps que vous y trouverez du goût spirituel, c'est-à-dire plutôt dans *toute* la mesure que dans la *stricte* mesure où..... »

2. *Fundamenti explanatio,* III.

A quel titre cette très haute perfection s'impose-t-elle et comment saint Ignace en fait-il logiquement découler l'obligation de ce qui précède : *unde sequitur ?* « Il suit de *cela ?* » Encore une fois, que signifie donc *cela ?*

Pour ne pas être acculé à l'exagération et à l'impossible, il faut mettre sous ce petit mot tout ce qui a été dit précédemment, à savoir : *a*) le bienfait tout gratuit de la création et de la création telle qu'elle a été réalisée, avec l'élévation à l'ordre surnaturel et la destination à la vision béatifique — qui est le salut —; *b*) le don, gratuit aussi et fait par pure libéralité, de tous les biens créés par amour pour l'homme, *propter hominem*. C'est de tout *cela*, de tous ces témoignages indéniables d'amour — encore que l'amour ne soit pas nommé — que découle pour l'homme, s'il veut répondre à l'amour par l'amour[1], la conséquence exprimée par le *tantum quantum*, le *necesse est* et l'*unice magis*. — La loi de l'amour n'est pas seulement la réciprocité telle quelle dans les sentiments et dans les dons, mais la tendance à aimer et à donner sans mesure : *quantum potes, tantum aude*. Et si c est vrai des amitiés qui ne sont qu'humaines et dont les manifestations sont toujours si bornées, que dire quand l'ami qui nous invite à l'aimer est Dieu lui-même, toujours souverainement désintéressé dans ses avances, infiniment libéral dans ses dons ?

On voit donc que si les mots : *utendum est tantum quantum — debere se expedire — qua-*

1. Et non pas précisément ni directement s'il veut sauver son âme... Le salut de l'âme suivra, mais logiquement il n'exige pas tout cela.

propter necesse est facere nos indifferentes, expriment un devoir, une obligation, une nécessité, c'est logiquement une nécessité et un devoir d'amour, une obligation de cœur.

Quand on a compris le prix de la création, de l'élévation à l'ordre surnaturel, de la vocation au ciel, de tous les biens créés mis, par amour, à notre disposition pour y atteindre, on se prend à dire, comme la vénérable Mère Marie de Sales : « Je me dédie à l'amour des amours du Créateur, voulant que mon être lui rende ce que sa charité lui a donné, voulant que ma volonté veuille servir à cet effet, avec force et puissance. Ceci est rendu à sa bonté comme étant juste, ayant tout reçu à cet effet... »

Il s'agit là encore une fois de cette justice d'amour et d'honneur dont la loi s'impose logiquement au cœur qui se sent aimé et qui se fait une obligation d'aimer en retour. Saint Ignace y fait appel lui aussi, à la fin du premier point de la *contemplatio ad amorem*. « Je rappellerai à ma mémoire les bienfaits que j'ai reçus... Puis faisant un retour sur moi-même, je me demanderai ce que la raison et la justice [1] m'obligent de mon côté à offrir et à donner à la divine Majesté ! »

C'est sous la poussée de ce sentiment où l'amour, l'honneur et la justice s'entremêlent, que le P. Huby s'écrie au début de sa *Retraite sur l'amour de Dieu :* « Je dois aimer Dieu, parce que l'amour l'a engagé à me créer... O amour,

1. Considerando con mucha razon y justicia lo que yo debo ofrecer y dar, etc... Texte original.

source de tout le bien que j'ai reçu et de tout le bien que j'espère ! Amour allumé de toute éternité dans le cœur de mon père ! Amour parfaitement gratuit et qui n'avait vu dans moi que mon néant, mes infidélités et mes péchés, que vous êtes aimable ! Que vous êtes aimé de ceux que la vérité éclaire ! Je sens que je vous aime, je sens encore mieux que je vous aime bien imparfaitement. O amour, chargez-vous de ma reconnaissance auprès de Dieu ; servez de supplément à la faiblesse de mes sentiments[1]. »

Ainsi, quand la vérité éclaire, vise-t-on, afin de rendre à Dieu amour pour amour, aux sommets du *tantum quantum ;* ainsi répète-t-on après saint Bernard que « la mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure », mais en sachant bien toutefois que ces sommets, où tendent les âmes généreuses, ne sont pas l'altitude au-dessous de laquelle personne ne peut descendre sans pécher !

L'interprétation qui vient d'être donnée de l'*unde sequitur* et du *tantum quantum*, est bien, comme on l'a dit, l'interprétation authentique[2], celle que donnait le P. Nadal quand il écrivait : Les conclusions du *Fondement* ne sont pas de l'ordre des préceptes, mais de l'ordre des conseils : *consulimus*... Et que conseillez-vous donc ? Non pas seulement ce qui suffit à atteindre la fin, qui est la gloire de Dieu, *non solum quod satis sit ad finem consequendum*... — cela, c'est l'affaire des

1. *Retraite*, 1re Médit., 2e point.

2. P. Bouvier, *op. cit.* Si le P. Bouvier est souvent cité, ce n'est pas qu'on juge toutes ses positions inattaquables et qu'on se charge de défendre chacune de ses affirmations.

commandements de Dieu — mais, ce qui est meilleur, plus expédient, *quid melius sit, quid utilius, quid expeditius* (*Apologia*, II, p. 840).

Mais quel est donc le fondement, le point de départ rationnel de tous ces conseils qui ne cessent d'orienter l'âme vers l'amour? C'est l'amour de Dieu, auquel il faut répondre. *Quantum potes, tantum aude.* Tendez au plus possible; « la mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure ». N'est-ce pas le premier article de la loi d'amour et de charité que le Saint-Esprit a coutume d'écrire et de graver dans les cœurs[1]?

1. Cette explication de *unde, de cela*, avec inclusion dans *cela* du bienfait de la création et de la libéralité divine *propter hominem*, n'est pas la plus commune, je le sais. Qu'après une longue fréquentation des *Exercices*, objecte-t-on, on puisse voir en *cela* toutes ces choses, peut-être! Mais que saint Ignace ait eu l'intention que *n'importe quel* retraitant dût ainsi comprendre ce mot, et que cette compréhension fût, d'après lui, nécessaire pour garder au Fondement sa rationalité logique, voilà qui n'est pas si clair!

Je réponds d'abord que le saint n'a pas destiné le Fondement, *tout* le Fondement à *n'importe qui*, mais à des retraitants d'élite. « Les *Exercices spirituels* visent avant tout un cas concret, redirons-nous avec le P. Léonce de Grandmaison; leur but est de mettre un homme, encore libre de disposer de sa vie et *très bien doué pour l'apostolat*, en état de discerner clairement et de suivre *généreusement* l'appel de Dieu. Le retraitant est censé doué *d'une force d'âme* et *d'une élévation de sentiments peu communes...* » *Recherches de science religieuse*, septembre-décembre 1920, p. 400.

Faut-il du reste une capacité extraordinaire pour conclure de la bonté et de la libéralité divines, qui, comme dit le P. Roothaan, éclatent à chaque mot des deux premières lignes du Fondement, pour conclure à la troisième : tant de libéralité et de bonté, par où Dieu nous prouve son amour, nous obligent nous-mêmes, d'une obligation de reconnaissance et d'honneur, à aimer en retour, *multa cum ratione et justitia?* Ce sera la première conclusion de la *Contemplation ad amorem*, où la création est présentée en tête des bienfaits qui nous font un devoir d'aimer Dieu. Qu'on ne s'arrête pas dès le Fondement, à contempler longuement tous ces bienfaits, d'accord! Il suffit de rappeler le premier d'entre eux, pour conclure logiquement : aimons en retour, et d'une manière effective, et montrons cet amour, en utili-

II. — Il y a un troisième petit mot indéclinable dont il faut aussi rendre raison et dont l'analyse, avec celle de la phrase qui le suit, ne peut que confirmer l'interprétation précédente : c'est « *quapropter*, c'est pourquoi ».

De même que *unde* indiquait une conclusion à tirer de tout le début du *Principe* — sans quoi le *tantum quantum* reste inexplicable —, de même *quapropter* signale une conséquence de tout ce qui précède[1]. Etant donnée la règle du

sant le mieux possible les créatures mises à notre disposition : *tantum quantum*, etc. Alors toutes les déductions s'enchaînent avec une logique impeccable, sans qu'on puisse relever l'ombre d'une exagération.

En va-t-il de même, quand, au lieu de présenter, dès le Fondement, saint Ignace comme un maître d'amour, on en fait, contre toutes ses habitudes et contre toute vraisemblance, un professeur de philosophie, tirant toutes ses conclusions de la considération abstraite de la Fin de l'homme et de la souveraineté de la Fin? « Toute fin, à plus forte raison le salut par le service de Dieu, exige logiquement que pour l'atteindre on prenne les moyens les meilleurs .. Donc qu'*on soit* indifférent, et d'une *indifférence de cœur*, vis-à-vis de toutes les choses crées, etc.. »

Que de retraitants j'ai connus qui se montrent rebelles à cette logique et persistent à se persuader que, pour travailler logiquement et sagement à son salut, il suffit de prendre des moyens sérieusement bons. Faites vibrer la fibre de l'amour, même en ne l'exprimant qu'en langage d'action, tout change. Encore une fois il ne s'agit que d'un devoir conclu logiquement et non pas de l'amour du Règne ou du 3e degré d'humilité.

1. *Dicimus quapropter, quia hæc conclusio sequitur ex superioribus.* » *Nadal. Quapropter necesse est facere nos indifferentes erga res creatas omnes*, etc..

L'indifférence dont il s'agit ici est une attitude intérieure à prendre par l'âme, en face d'un choix à faire, quand le bon plaisir de Dieu n'est pas encore connu... Attitude qui consiste à ne pas mettre pratiquement de différence entre ceci et cela, quoi qu'il en soit de l'attrait ou de la répugnance, de façon à rester en équilibre et comme en arrêt jusqu'à ce qu'on connaisse la volonté de Dieu.

L'expression *absque differentiâ nos habere*, par où la Vulgate a traduit le *hazer nos indifferentes* de l'autographe, n'est peut-être pas très heureuse; manquant de clarté elle peut donner lieu à l'équivoque et prêter flanc à la discussion. Ce

mieux possible, posée par le *tantum quantum*, voici ce qui va s'imposer comme une nécessité : il faut qu'on soit *sans préférence ferme*, *sans choix arrêté*, vis-à-vis de tout le créé, même du créé non interdit, sous peine de péché.

Rien, absolument rien ne doit être désiré, aimé, recherché, choisi uniquement pour sa valeur, sa bonté, sa beauté intrinsèque ; ce serait s'exposer à substituer la chose ainsi recherchée et la satisfaction qu'on y prendrait, au bon plaisir de Dieu, qui peut nous demander autre chose et qui veut par conséquent que nous restions dans l'attente, l'esprit dégagé et le vouloir dispos jusqu'à ce que ce bon plaisir nous soit manifesté.

Si l'on s'étonne de cette exigence formulée par saint Ignace, au nom de l'amour[1], qu'on veuille bien se souvenir que l'auteur de l'*Imitation*, et Erasme lui-même dans son *Enchiridion militis christiani*, ne sont pas moins formels.

Voici ce que Jésus-Christ dit au Fidèle au chapitre XI du livre III :

« Vous devez soumettre entièrement vos désirs à ma volonté, ne point vous aimer vous-même, et ne chercher en tout que ce qui me plaît.

« Souvent vos désirs s'enflamment, et vous emportent impétueusement; mais considérez si cette ardeur a ma gloire pour motif, ou votre intérêt propre.

« Si c'est moi que vous avez en vue, vous serez content quoi que j'ordonne[2]; mais si quelque secrète recherche

qui ne manqua pas d'arriver. Le P. Polanco n'ose pas la défendre : « ... *Quamvis enim sensus sit bonus, non bene littera eum exprimit.* » III. *Hist. soc.*, p. 336.

1. Plutôt qu'au nom du salut, dont la poursuite, sans cesser d'être prudente, peut laisser plus de liberté.

2. Parce que d'avance on est *sine differentia*, sans préfé-

de vous-même se cache au fond de votre cœur, voilà ce qui vous abat et vous trouble.

« Prenez garde à ne vous pas attacher à des désirs sur lesquels vous ne m'avez point consulté, de peur qu'ensuite vous ne veniez à vous repentir et que vous n'éprouviez du dégoût pour ce qui vous avait plu d'abord, et que vous aviez cru le meilleur.

« Car tout mouvement qui paraît bon ne doit pas être *aussitôt* suivi : de même qu'on ne doit pas non plus céder *sur-le-champ* à ses répugnances... »

Érasme écrit de son côté :

« En marchant droit au souverain bien, vous rencontrerez des choses dont vous aurez à user ou à vous abstenir, suivant qu'elles favorisent ou arrêtent votre course (*eatenus, quatenus...*), etc. On peut les partager en trois groupes : il en est qui sont tellement mauvaises qu'on ne peut s'en servir honnêtement; se venger d'une injure, par exemple, ou vouloir du mal à quelqu'un. Il en est d'autres qui sont tellement honnêtes qu'on ne peut les tourner au mal : par exemple vouloir du bien à tout le monde. Certaines autres tiennent le milieu, comme la santé, la beauté, la force, l'éloquence, la science, etc. *Aucune de celles-ci n'est à rechercher pour elle-même*, il ne faut en user que dans la mesure où elles conduiront au but suprême (*eatenus, quatenus...*[1] »

rence volontaire, sans choix! on n'a en vue que Dieu et sa volonté.

1. *Enchiridion militis christiani*. Canon IV.

Que saint Ignace ait eu ou non connaissance de ce passage, on ne peut nier sa grande ressemblance avec le *Principium ac fundamentum*. Les mots *eatenus quatenus* de la *Vulgate*, qui traduisent le *tanto quanto* de l'autographe espagnol, n'auraient-ils pas été empruntés par Frusius au Canon d'Erasme? Le P. Leónce de Grandmaison va plus loin : « Il est impossible, écrit-il, de ne pas remarquer que la phrase du *Manuel du soldat chrétien* d'Erasme qu'on a rapprochée d'un passage de la méditation fondamentale des *Exercices*, est curieusement semblable à cette dernière, comme tour et comme fond. Jusqu'à preuve du contraire, on peut tenir pour probable que la phrase d'Erasme, demeurée dans la mémoire (ou comme on dit à présent, le subconscient)

Mais tant qu'on ne connaît pas cette mesure, il faut donc rester dans l'expectative, être sans choix, sans préférence, *sine differentia :* c'est une *nécessité*, proclame saint Ignace, nécessité logique, nécessité d'une conséquence strictement enchaînée à ses prémisses.

Elle est donc de même ordre que la nécessité des prémisses elles-mêmes : du moment que ces prémisses — à savoir le choix du mieux — (*debemus tantum quantum*) ne sont pas d'une nécessité absolue, la conséquence, à savoir l'indifférence, n'est pas non plus absolument nécessaire.

« Quoi ! il serait obligatoire d'être indifférent, jusqu'à vouloir et à choisir toujours exclusivement le mieux ? Autant dire qu'on supprime la distinction entre le devoir et la perfection ! Toute interprétation qui aboutit à une pareille conclusion est manifestement inadmissible [1]. »

de saint Ignace, lui a suggéré, à son insu, la formule qu'il a employée plus tard. » *Recherche de science religieuse*, sept.-déc. 1920. *Les Exercices*, p. 396. Quant à la lecture de l'*Enchiridion* par Ignace, voici ce qu'en écrit Ribadeneira : « Pendant que saint Ignace, s'appliquait aux belles-lettres à Barcelone, quelques personnes instruites et pieuses lui conseillèrent, pour s'exercer tout ensemble aux beautés de la langue latine et aux choses spirituelles, de lire le *Chevalier chrétien*, livre composé par Erasme de Rotterdam, dont la réputation d'homme docte et lettré était fort grande en ce temps-là.

« Sur cet avis, il commença simplement à lire ce livre, pour en admirer la diction élégante et les beaux tours de phrases. Mais, chose singulière, à peine avait-il cet ouvrage dans les mains, sa ferveur s'attiédissait, et d'autant plus qu'il en continuait plus longtemps la lecture. Son cœur était de glace, son esprit appesanti, enfin il n'était plus le même. Après cette expérience répétée plusieurs fois, il jeta ce livre, et prit tellement en horreur cet écrivain que, plus tard il ordonna que, dans la Compagnie de Jésus, on ne lût ses œuvres qu'avec une extrême précaution. » (*Vie de saint Ignace*, p. 103-104.)

1. P. Bouvier, *ibid.*, p. 23.

« La seconde règle de saint Ignace concernant l'indifférence s'explique au contraire sans peine, comme conséquence nécessaire de la première (*tantum quantum*) si l'on voit dans celle-ci un conseil de perfection. On conçoit fort bien que pour observer un conseil, surtout un conseil de haute perfection, il soit nécessaire de remplir préalablement certaines conditions, nécessaire de nécessité relative et conditionnelle. La première règle ne contenant qu'un conseil, et par conséquent n'étant pas obligatoire, la seconde qui n'est que la condition à remplir pour observer la première, à ce titre du moins, ne l'est pas davantage[1]. »

Aussi, le P. Nadal, interprète officiel des Exercices, dit-il expressément : « Nous n'entendons pas accuser de péché celui qui n'observe pas cette indifférence. » (Apol., I, p. 573.) « Nous disons simplement qu'on fait mieux de l'observer, pour atteindre la fin des *Exercices*.

« Quand nous disons, c'est un *devoir*, il faut entendre la chose moralement : devoir conseillé, non pas devoir commandé... (*Ibid.*)

« Ceux qui ne visent qu'à l'accomplissement des commandements peuvent, sans l'indifférence, les observer et par là entrer dans la vie éternelle. » (*Ibid.*, II, 828.)

C'est de la même façon que, d'après les *Monumenta Ignatiana*, le Dr Barthélemy de Torrès défendait lui aussi la position prise par saint Ignace dans la *Méditation fondamentale*[2].

1. *Ibid.*, p. 24.

2. *Doctor Bartholomœus de Torres defendit Ignatiana exercitia, 2 januarii* 1554. (*Monumenta. Exerc. Apologiæ antiquæ*, pp. 652-664.)

« Quand Ignace, dit-il, nous demande de nous faire indifférents, d'être sans choix, sans préférence volontaire, relativement à toutes les choses créées, en tant que nous sommes libres d'en user ou non, vu qu'elles ne sont l'objet ni d'un commandement, ni d'une défense, il est clair qu'il parle des créatures que nous pouvons aimer ou non sans péché... puisqu'elles ne sont pas défendues, *non prohibitæ*. Cela supposé, quand il s'agit pour moi, par exemple, de choisir l'état de vie qui convient le mieux à mon salut, Ignace dit que pour ce moment-là, *pro illo tunc*, encore que je puisse aimer les richesses et la pauvreté sans péché aucun, c'est chose pour moi très convenable et fort importante, vu l'élection que j'ai à faire, de tenir mon âme indifférente entre les richesses et la pauvreté, en m'efforçant *pour l'amour de Jésus-Christ* de ne pas m'incliner plus d'un côté que de l'autre... afin que l'âme soit plus disposée à faire ce que Dieu voudra. A ce compte, en effet, si je sens que la pauvreté me conduit mieux à ma fin que les richesses, je n'aurai pas de difficulté à aller de ce côté... Sans doute ce n'est pas un mal d'éprouver une inclination naturelle vers de certains objets, mais réprimer et vaincre cette inclination naturelle, et tendre à l'opposé *pour l'amour de Dieu*, c'est bien mieux. Je suppose que j'aie une inclination naturelle aux plaisirs de la table, si je ne veux pas m'y laisser aller volontairement, mais que volontairement je me mortifie, je fais une chose qui est du domaine de la perfection, surtout si je la fais *sous l'influence de l'amour divin*, en vue d'*adhérer* plus parfaitement au bien-aimé de

mon âme, en disant, avec l'apôtre saint Paul : « tout à mes yeux est comme du fumier, dès là qu'il s'agit de gagner le Christ. » (Phil. III, 81.)

L'indifférence que saint Ignace demande dans le Fondement des Exercices n'est donc pas une indifférence habituelle de *sentiment*, « heureuse et raisonnable insensibilité où l'on serait arrivé à s'établir au regard de bien des choses[1] », — encore qu'elle soit avantageuse et désirable — c'est l'indifférence de *volonté*, commandée par la primauté du bon plaisir divin. Tant qu'on est dans l'incertitude relativement à lui, on se maîtrise, on se tient en arrêt, on empêche le fléau de la balance de s'incliner. Ce bon plaisir une fois connu, on sort du non-vouloir, pour l'accomplir par amour[2].

Bien des réflexions seraient à ajouter, que nous remettons aux chapitres suivants ; qu'il nous suffise d'avoir montré ici que l'indifférence du *Fondement* est bien une affaire d'amour. Commandée par l'amour, elle permet à l'amour de s'exprimer par le choix ou le désir volontaire du plus parfait.

Pourquoi en effet se rendre indifférent sinon pour arriver à choisir uniquement, en toutes choses, ce qui procure davantage la gloire de Dieu ? *in omnibus*, *unice*, *magis*, trois expressions qui ne permettraient pas de se méprendre sur la pensée de saint Ignace, alors même qu'on

1. P. Gabriel Billot. *Retraite religieuse du Chemin de la Croix*, p. 4.

2. « Sourds à la voix des sens et nous surmontant nous-mêmes, nous nous comportons par rapport aux objets créés, qu'ils nous soient agréables ou non, *comme* si nous n'éprouvions à leur égard aucune répugnance ou aucune inclination. » P. Jennesseaux. *Exercices*, 16e édition, p. 24.

ne l'aurait pas suffisamment dégagée des phrases précédentes.

Désirer et choisir ce qui procure la gloire de Dieu : c'est le devoir strict ; mais désirer et choisir *uniquement*, en *toutes* choses, ce qui la procure *le mieux*, c'est du surérogatoire : si la perfection, la perfection de la charité, n'est pas là, où donc la trouvera-t-on ?

Elle est là, dit et redit le P. Surin ; ne pas tendre à cela, c'est se fermer le chemin de la sainteté. Malheureusement, « une tentation fort ordinaire... c'est de vouloir borner son amour, et de prendre des idées trop petites et trop basses dans le service de Dieu... Communément, les personnes qui se sont données à Dieu, qui entrent dans les religions et qui disent qu'elles veulent être saintes, fort peu de temps après leur conversion se bornent et limitent en leurs desseins, et, au lieu d'élever et d'étendre la pratique de leur amour, elles ne peuvent se persuader qu'il soit nécessaire d'aller si haut que de faire tout pour Dieu, ainsi actuellement et en détail. Elles disent même que c'est une illusion que de l'entreprendre, et rarement se mettent en devoir d'y travailler, de ne laisser régner dans leur cœur autre motif que celui de Dieu et ainsi tendre au plus parfait.

« Il est bien assuré que saint Ignace et sainte Thérèse avaient échappé à cette tentation ; car celui-là en toutes choses se proposait pour but la plus grande gloire de Dieu, et celle-ci avait fait vœu de tendre toujours au plus parfait et ne laissait jamais une chose excellente pour en faire une médiocre. Si on me presse de dire pourquoi, y

ayant tant de personnes qui font état de servir Dieu, il y a si peu de saints, je répondrai que la vraie cause est celle-là : que l'on ne prend pas ses mesures assez hautes et que l'on donne trop de lieu en sa vie aux choses indifférentes. On fait mille petites choses que l'on n'examine pas [et que l'on fait à la naturelle, pour son contentement seul] et que pour peu qu'on y voie de bien, on agrée[1], on accepte et on pratique, presque toujours sans travailler à s'élever au degré de faire tout pour Dieu et de ne s'arrêter délibérément à rien où l'on ne voie le parfait service de Dieu. » (*Amour de Dieu*, I, 10.)

Toute cette doctrine est l'écho du *Principium et fundamentum*.

Après cette démonstration que je permets aux lecteurs de trouver prolixe, — mais comment l'abréger sans l'énerver? — qui donc pourra prétendre que saint Ignace ne considère la charité « que comme une sorte de hors-d'œuvre, admirable sans doute, mais surajouté, comme un couronnement d'un édifice achevé et complet[2] »? Ne la retrouvons-nous pas, ciment mystérieux, mettant l'unité dans les quatre parties superposées des *Exercices*, depuis le seuil de la première semaine jusqu'au faîte de la quatrième, « qui semble répondre à la vie unitive, car elle s'exerce toute en l'amour de Dieu et au désir de l'éternité »? (*Directoire*.) « On peut donc dire, conclurai-je avec le P. Brou, que saint Ignace conduit l'âme de l'amour à l'amour, par l'amour; de l'amour

1. La ligne mise entre crochets se trouve dans le manuscrit, édité — souvent avec infidélité — par le P. Bouix.

2. Abbé Fragnière. *La Voie*, p. 15.

agissant qui loue et qui obéit, à l'amour de tendresse et d'extase qui cherche et trouve partout son bien-aimé, mais par l'amour dont Jésus nous a donné le modèle ici-bas, celui qui s'immole sur la croix. (*La spiritualité de Saint Ignace*, p. 41.)

Mais peut-être objectera-t-on que cet amour est tout différent de l'amour salésien. Car, si nous en croyons M. Francis Vincent, il y a un amour salésien « proprement salésien ».

« S'établir véritablement dans l'amour, dit-il, c'est s'établir dans cette résolution vivante, active et permanente de faire ce que Dieu veut, ce qui est proprement l'amour salésien... »

Mais si l'amour ignatien n'est pas là, où donc est-il? Après cela, et quelle que soit la dette contractée envers *les Exercices* par saint François de Sales, il ne nous coûte nullement de reconnaître qu' « aucun maître ne nous a mieux fait comprendre que si nous aimons Dieu par la cime de notre âme, c'est-à-dire par le vouloir, nous ferons infailliblement, à chaque minute du jour, l'acte le meilleur, l'acte voulu par la perfection divine » (p. 150).

Je ne m'approprie donc pas, sans restriction, le jugement suivant de M. Strowski[1] : « La puissance intérieure et organisatrice fait défaut à saint François de Sales. Jamais chez lui les beautés et les vérités particulières et multiples ne s'ordonnent suivant des lignes grandes et simples... ; elles ne s'inspirent jamais de cet esprit géométrique qui donne aux doctrines des traits accusés, une

1. *Saint François de Sales*, p. 395, cité par M. Vincent, *ibid.*, p. 165.

individualité inoubliable. Celles-là se posent dans la mémoire comme un paysage aux fortes arêtes, etc. ».

Les deux *jamais* du sévère critique devraient se muer en *rarement* ou en *quelquefois!*

Pour ce qui est du *Traitté de l'amour de Dieu* les fortes arêtes, les lignes grandes et simples, les traits accusés ne sont-ils pas, en grande partie du moins, de provenance ignatienne? — « Sphère complète sous une seule étoile »[1], pourrait-on dire de cette grande œuvre, comme de l'âme du saint. Admettons que l'étoile ne brille pas des seuls feux empruntés aux *Exercices*, M. F. Vincent ne devra-t-il pas admettre de son côté qu'entraîné par l'admiration, il a quelque peu dépassé la mesure, en disant que le système ascétique qui a consisté pour l'évêque de Genève à tout construire sur l'amour était *proprement* et *exclusivement* salésien?

Ce système, qui, nous l'avons montré, — et nous avons dit en quel sens — avait été celui de saint Ignace, fut adopté aussi par ces « maîtres d'amour » que furent Lallemant et ses disciples.

Qu'est-ce que « la conversion seconde » qui commence de s'accomplir quand on « franchit le pas », sinon « la résolution vivante, active et permanente de faire [toujours] ce que Dieu veut »?

Qu'on parcoure la *Doctrine spirituelle* de Lallemant, les *Petits Traités* de Rigoleuc ou le *Traité de l'amour de Dieu* et les *Lettres spirituelles* de Surin, on constate, que, pour eux, comme pour saint Ignace et saint François de Sales, aimer Dieu

1. Le mot est de Sainte-Beuve, cité aussi p. 167.

est à la fois le but et le moyen du progrès spirituel. « Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Eglise »[1], diraient-ils eux-mêmes volontiers. J'ai relevé dans la *Doctrine spirituelle* plus de 40 pages où Lallemant emploie le mot amour de Dieu ou ses équivalents. Il suffit de parcourir la table de l'ouvrage pour se convaincre que le grand spirituel est bien « un maître d'amour ».

« Maîtres d'amour », aussi, ses disciples et surtout le P. Surin.

Dans ses *Fondements de la vie spirituelle* (liv. II, ch. v), à propos de ce verset de l'*Imitation* : « Où trouvera-t-on une personne qui serve Dieu sans aucun égard à la récompense (liv. II, chap. xi) ? » Surin demande « en quoi consiste ce service libre et gratuit que l'on rend à Dieu ». « C'est, répond-il, dans une ferme volonté de faire les choses que Dieu demande de nous, par le seul désir de le contenter et sans considérer notre intérêt propre. L'auteur de l'*Imitation* parle de ce désintéressement comme d'une chose fort rare. Car, encore que beaucoup de gens fassent profession de servir Dieu, on peut toutefois les diviser en trois classes : les uns font tout dans la vue de leur propre bien, de leur salut et de leur bonheur éternel[2] ; les autres se laissent gagner aux attraits de la vertu, et à la raison, qui leur montre que la créature doit obéir au créa-

1. *Traitté de l'amour de Dieu.* Préface, t. IV, p. 14.

2. Ce sont des *anthropocentristes* ; tels ceux qui traduisent la première ligne du *Fondement* : l'homme est créé pour... sauver son âme, en louant, etc.

teur[1]; les autres enfin agissent pour le seul motif de plaire à Dieu, dont ils ont conçu une idée si haute, que rien n'est capable de les toucher que la considération de ses grandeurs infinies. C'est cette considération qui les anime, qui les enflamme, qui les fortifie de telle sorte, qu'ils n'ont point besoin d'autre aiguillon pour bien faire que de savoir qu'il y a un Dieu infiniment bon et infiniment libéral, et que les grâces qu'il fait aux hommes, il les fait par une charité toute pure. »

« Sainte Catherine de Gênes dit que l'amour le plus parfait est celui qui agit pour Dieu, sans aucun retour sur soi ; semblable à celui de Dieu, qui nous aime sans rien attendre de nous. Ainsi une âme qui aime Dieu purement, et de la manière que les bienheureux l'aiment dans le ciel, ne regarde plus à ce qui lui reviendra de l'avoir servi ; elle fait le plus de bien qu'elle peut, sans penser à la grande récompense qui lui est promise... Non pas qu'on néglige effectivement les biens spirituels : on les ménage au contraire, et on n'omet rien pour les conserver et pour les accroître ; mais en tout cela on n'a nul égard à un intérêt particulier, on ne se propose que de plaire à Dieu et le contenter ; c'est, dans tout le bien qu'on fait, le plus puissant de tous les motifs. »

Tout cela est bien dans la ligne des explications du *tantum quantum* et de l'*unice... magis*, que nous avons données ci-dessus. Mais c'est surtout dans ses *Questions sur l'amour* de Dieu que Surin se montre excellemment maître d'amour.

1. Tels ceux qui ne font appel qu'à la justice pour régler les rapports entre l'homme et Dieu.

Pas un chapitre des trois livres où sont traitées ces questions, qui n'ait trait à l'amour parfait.

Or, l'amour pur et parfait, d'après Surin, « ne consiste pas seulement à constater la *licéité* de l'action qui se présente et à l'offrir à Dieu, en la lui subordonnant par l'offrande — car souvent alors l'action est faite *parce* qu'elle plaît à la nature, et l'offrande n'est plus qu'une pieuse cérémonie, un acte de politesse à l'égard de Dieu — mais à chercher Dieu en tout pour lui faire plaisir, avec une entière sincérité ». Dans l'offrande du premier cas la pureté d'intention n'est pas complète. « Le moyen de la pratiquer est de chercher par le flambeau de la foi ce qui plaît à Dieu davantage. Il faut consulter Dieu en tout, et attendre, dans les choses soumises à notre liberté, sa permission... » (P. Harent, S. J. *R. A. M.*, octobre 1924).

Qui ne voit que ce pur amour et cette attente de la permission de Dieu, sont l'amour effectif de préférence et l'indifférence, tels que les enseigne saint Ignace dans le *Fondement*[1] ?

C'est du même amour effectif que parle Rigoleuc dans plusieurs de ses *Petits Traités*, et Hayneufve dans son ouvrage sur l'*Ordre*.

Sans doute, les disciples, comme le maître, ont lu saint François de Sales ; ils lui ont même emprunté quelques expressions, comme nous le ver-

1. Qui ne voit aussi, de plus en plus clairement, la différence, au point de vue de l'amour entre le *Fondement* et le *Règne* ? Dans le *Règne* l'unique ressort est l'amour d'amitié, sainte passion, « servitude enflammée, comme dit Lacordaire, qui nous attache à la beauté ».

Dans le *Fondement*, c'est de l'amour-devoir qu'il s'agit, et pour l'inculquer, c'est à la raison, à la logique que saint Ignace fait surtout appel.

rons, à propos de l'Indifférence ; mais rien n'autorise à affirmer, entre eux et lui, un lien étroit de dépendance. Leur véritable inspirateur est le Saint-Esprit ; la source de leur ascèse, les *Exercices*.

SECTION III

SAINT FRANÇOIS DE SALES ET L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT INTERPRÈTES DES GRANDES THÈSES DES EXERCICES RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES

CHAPITRE PREMIER

L'INDIFFÉRENCE IGNATIENNE ET L'INDIFFÉRENCE SALÉSIENNE. LALLEMANT ET SURIN ADOPTENT L'UNE ET L'AUTRE

Nombreux seraient les parallèles à esquisser entre doctrines ou méthodes strictement ignatiennes et doctrines ou méthodes spécifiquement salésiennes. Nous devrons nous borner à quelques esquisses, où, après avoir marqué la dépendance plus ou moins étroite de celles-ci par rapport à celles-là, nous signalerons les nuances, qui donnent aux théories de saint François de Sales un caractère très personnel, non seulement à raison du tour pittoresque et des grâces de son style, mais aussi à raison de la pénétration et de la finesse de ses analyses[1].

1. Si personnelle que soit la manière de saint François de

Commençons par l'étude de l'*Indifférence*, un des grands mots, sinon absolument « le grand mot »[1] des *Exercices*. Quiconque prend le livret de saint Ignace pour point de départ ou pour cadre de sa théologie mystique ne peut faire abstraction ni du mot, ni de l'état d'âme qu'il exprime. Aussi ne peut-on compter les pages où saint François de Sales, Lallemant et ses disciples traitent de l'indifférence et de ses alentours, chacun à sa manière, du reste, celui-ci s'arrêtant à tel aperçu, celui-là à tel autre, tous la baignant, comme le fait saint Ignace, dans une atmosphère d'amour, si bien qu'on pourrait lui appliquer ces lignes de Lallemant sur la contemplation : « Elle procède de l'amour et tend à l'amour. C'est l'emploi de la plus pure et plus parfaite charité. L'amour en est le principe, l'exercice et le terme »[2].

Mais précisément, parce que l'indifférence en elle-même, et en ses entours, est chose complexe, elle demande qu'on l'analyse avec soin

Sales écrivain, encore faut-il y reconnaître, au dire de ses historiens, l'influence de ses maîtres : « maîtres éminents, remarque M. Fortunat Strowski, dont il garda toujours le souvenir. Avec Castori et Sirmond il se perfectionna dans les humanités : peut-être prit-il à leur école ce penchant au style fleuri qu'on appelle le style jésuite et dont il n'a pas toujours su se défendre. En tout cas il y apprit ce respect de la langue, ce souci de la correction, ce sens de la beauté des mots, dont tous ses ouvrages portent l'irrécusable témoignage. » (*Saint François de Sales*, p. 66.)

1. Mgr Gay, cf. chap. suivant.

2. *D. S.*, VIIe P., a. v, § 1. « L'indifférence, écrit le P. Hayneufve, c'est le pur amour de Dieu que nous appelons négatif, c'est-à-dire qui retranche du cœur tout ce qui est capable d'empêcher le positif. Quand donc il n'y aurait que la nécessité d'aimer Dieu, l'indifférence pour toutes choses est nécessaire ; car c'est le même amour qui nous fait aimer Dieu de tout le cœur, en bannissant tout ce qui s'y oppose, » (*Les trois voies*, p. 1037.)

pour ne pas la confondre avec ses contrefaçons. Sous l'écorce du mot s'entrecroisent plusieurs concepts, sinon tout à fait disparates, au moins ayant chacun sa physionomie à part, et qu'il importe de bien discerner.

I

« On peut distinguer quatre sortes d'indifférence, observe le P. Jennesseaux, un des plus solides commentateurs des *Exercices* au XIX[e] siècle[1] : indifférence d'apathie, indifférence d'estime ou d'appréciation, indifférence de volonté, indifférence de goût ou de sentiment.

« Il ne peut être question ici (dans le *Principe et Fondement*) de la première, qui, bien loin d'être vertu, serait indigne d'une créature raisonnable[1]. L'indifférence de goût est désirable : on

1. *Les Exercices traduits et commentés*, 16e édition, p. 24.

2. A mettre sur le même pied que l'apathie plus ou moins indolente, l'insensibilité que rien ne touche ou n'émeut, l'orgueil stoïque, le *ça m'est égal* égoïste, dépité ou bravache. Dans son pamphlet *l'Empreinte* M. Estaunié prête à Léonard, le héros du roman, les réflexions suivantes à propos de *l'indifférence*, expliquée (?) à des jeunes gens en retraite, par un bon Père jésuite : « Ainsi l'indifférence était le but! Et quelle indifférence! Rien qui fût épargné. Dieu voulait qu'on enveloppât dans un identique mépris (?) non seulement la santé, la richesse, l'honneur, mais encore le talent, l'intelligence, les grâces spirituelles, les occupations de son état, le succès divers des entreprises, la chose publique, ses amis, les affections régulières, les parents, tout ce qui est ou peut être. C'était l'abstraction de toutes choses, l'anéantissement du désir, la négation de l'instinct, la révolte avouée contre les lois de la morale naturelle et de la société (??). — Etre indifférent au point de pouvoir apprendre la mort de son père ou de sa mère, sans ressentir plus d'émotion que s'il s'agissait d'un étranger. Table rase! plus de patrie, plus de famille, plus d'individualité!... » Léonard

peut et on doit y tendre, en mortifiant ses goûts naturels, et en les soumettant à la raison; mais elle n'est point nécessaire.

« Restent donc l'indifférence d'estime et l'indifférence de volonté, dont l'une suivrait toujours l'autre, si nous étions toujours conséquents, parce qu'il est toujours raisonnable que la volonté suive l'entendement; unies ensemble elles constituent la véritable et sainte indifférence », dont saint Ignace nous dit qu'elle est nécessaire — nous

ferma les yeux... Contre la phrase réclamant l'indifférence (l'insensibilité, l'apathie, le *ça m'est égal*) à la mort des mères, son cœur d'orphelin éclatait! Il se leva enfin, vaincu.

« Jamais je n'accepterai cela, s'écria-t-il, je ne peux pas! » ..... Mais le commentaire... était-il bien l'expression de la vérité? Il fallait le confronter avec le texte des *Exercices*. C'est ce que fit Léonard... Non, le commentaire ne mentait pas! « Comme ces *Exercices* sont l'admirable roman de l'indifférence! Roman aride et prodigieux; algèbre des extases factices, réalisant la sainteté, comme on provoque une crise de nerfs (?). Parfois des syllogismes y surgissent, troublants à force de rigueur, etc. ».

A la fin du pamphlet, Léonard complètement déniaisé, achève son jugement sur les *Exercices :* « Ce livre est un manuel d'athées. Il ne parle pas de Dieu (!!!). Pour exercer les volontés il écarte Jésus qui serait trop doux (!!!). L'indifférence qu'il recommande est la couronne de ceux qui ne peuvent aimer et leur revanche... » (p. 333).

— Si M. Estaunié a reçu une *empreinte*, ne serait-ce pas celle du *mendax ab initio*? Pas une de ses phrases qui ne soit une inexactitude et une sottise. Tout ce qu'il dit de l'indifférence en particulier, est absurde et odieux. Triste romancier qui, travestissant les *Exercices*, jusqu'à les rendre abominables, ne s'aperçoit pas qu'il les rend impossibles. Si l'*indifférence* est la monstruosité qu'il décrit, je défie n'importe quel homme de sens et de cœur de poursuivre la retraite!... Comment les jésuites, ces habiles gens, peuvent-il donc faire des recrues? Comment Pie XI, après Léon XIII, a-t-il pu dire que « l'utilité souveraine des *Exercices* a été démontrée par l'expérience de trois siècles et par le témoignage de tous les hommes qui, durant ce laps de temps, se sont le plus distingués par leur science de l'ascèse ou la sainteté de leur vie? » (*Constitution apostolique proclamant saint Ignace Patron des Exercices spirituels dans toute l'Eglise*, 1922.)

avons déjà vu comment et en quel sens — pour que nous appliquions, comme il faut, *le tantum quantum*, cette règle capitale de l'usage des créatures.

Oui, pour cela, il est nécessaire que nous nous fassions, que nous nous montrions indifférents [1], que nous maîtrisions nos attraits et nos répugnances, que nous ne nous laissions pas dominer par nos impressions, nos préférences ou nos antipathies naturelles afin que — après calme réflexion — nous puissions choisir ce qui est plus conforme à la plus grande gloire de Dieu.

« Il est nécessaire que nous nous montrions indifférents, c'est-à-dire, glose Jennesseaux, que sourds à la voix des sens et nous surmontant nous-mêmes, nous nous comportions par rapport aux objets créés, qu'ils nous soient agréables ou

1. *Facere nos indifferentes.* Le mot *facere* indique-t-il le travail à faire pour arriver à l'indifférence, relativement à toutes les choses créées, *circa res creatas omnes*? Certes, on n'y arrivera pas sans peine!

Cependant l'expression semble avoir plutôt le sens de *exhibere nos, habere nos, nous montrer, nous conduire en, nous comporter comme si...* et cela, à force de volonté.

C'est ce qui résulte des lieux parallèles.

1° Contempl. de la Nativité : *faciendo me pauperculum haziendo me yo un pobrecito y esclavito indigno.* Me conduisant, me comportant en petit pauvre; me faisant, me montrant tel, faisant comme si je l'étais.

2° Reg. du disc., 1re Sem. : *el enemigo se hace como muger.* 12. *Asimismo se hace como vano enamorado.* 13. L'ennemi se conduit comme une femme, etc. *Asimismo se ha como un caudillo.* 14. Il se montre, il se comporte comme un chef de brigands.

Par conséquent *facere se indifferentem*, c'est se montrer indifférent, c'est faire celui qui ne met pas de différence entre richesse et pauvreté, honneur et mépris, c'est se comporter à force de volonté en homme dégagé, délivré, dépris, détaché de l'emprise des créatures, de façon à n'être pas captivé, enchaîné, entravé, entraîné par les charmes d'aucune d'elles et à rester en plein équilibre, en pleine maîtrise de soi.

non, *comme si* nous n'éprouvions à leur égard aucune répugnance ou aucune inclination. Principe d'une explication continuelle dans la vie spirituelle. Je veux être doux et patient. Or, je ne le suis pas ; pour le devenir, je veux, dans la pratique, indépendamment de mes répugnances et de mes goûts, me conduire comme si déjà je possédais la patience et la douceur, je veux *me montrer* doux et patient. Tels sont les efforts que nous devons faire sur nous-mêmes pour arriver à ce degré de perfection qui consiste à user ou à se priver de l'usage des créatures en proportion... de leur rapport avec la fin dernière...[1] » Mais *violentum non durat*, ce qui est violent ne dure pas. Pour se montrer ainsi maître de soi, et comme n'ayant ni répugnances, ni attraits, d'une façon habituelle et même vis-à-vis de ce qui n'est pas péché, ne faudrait-il pas, en réalité, être non seulement indifférent de volonté, mais de sentiment et de cœur?

1. Jennesseaux, *ibid.* Bref, l'indifférence est une attitude d'expectative, de non-vouloir, de non-désir, de non-préférence, de non-choix, de non-agir, dans l'incertitude où l'on est du bon plaisir divin. Dès que l'incertitude cesse, par la connaissance acquise — à la suite de réflexions et de prières — du meilleur parti à prendre pour que Dieu soit mieux glorifié, l'indifférence cesse, pour devenir acquiescement amoureux ou très profonde obéissance d'amour. « Ainsi donques se fait la conformité de notre cœur avec celui de Dieu, lhors que par la sainte bienveillance nous jettons toutes nos affections entre les mains de la divine volonté, affin qu'elles soyent par icelle pliées et maniées à son gré, moulées et formées selon son bon playsir. Et en ce point consiste la très profonde obéissance d'amour, laquelle n'a pas besoin d'être excitée par menasses ou récompenses, ni par aucune loy ou par quelque commandement; car elle prévient tout cela, se soumettant à Dieu pour la seule très parfaite bonté qui est en luy, à raison de laquelle il mérite que toute volonté luy soit obéissante, sujette et sousmise, se confermant et unissant à jamais en tout et partout à ses intentions divines. » (*Traitté de l'amour de Dieu*, Liv. VIII, ch. II).

C'est en effet l'affaire de la mortification chrétienne bien entendue de diminuer progressivement l'empire de la sensibilité[1]. Si saint Ignace faisait un traité complet de spiritualité, il indiquerait par le menu le régime pénitentiel à observer pour arriver à ce résultat. Mais n'oublions pas le but qu'il se propose dans les *Exercices*.

Ce but n'est pas précisément de conduire d'emblée les âmes, même les âmes de choix, à la perfection qui serait ainsi une affaire de quatre semaines de méditations et de prières! Non! le but est de régler la vie par une élection conforme

1. Voir les exercices et les pratiques que commande à cet effet le P. Surin. *Amour de Dieu*, ch. IX. Fuir..., éviter... se priver...

Voir aussi Meschler : *Méditations*, I, p. 21. — « On distingue, dit-il, une double indifférence : l'indifférence essentielle... de volonté, et l'indifférence accidentelle de *sentiment* ou *d'inclination*.

« L'indifférence de volonté consiste dans une disposition de volonté telle que nous ne choisissions jamais une créature, que nous ne nous en servions ou abstenions jamais, en d'autres termes que nous ne fassions jamais l'élection de quelque chose que ce soit, par le seul motif de son agrément ou de son désagrément naturel. Tant qu'elle ne se présente à nous que sous cet aspect, nous ne nous permettons pas de la prendre ou d'y renoncer. Cette sorte d'indifférence est donc d'une nature purement négative : elle n'est autre chose qu'une abstention de vouloir ou de choisir. Elle peut très bien exister avec la répugnance et l'opposition très vive de la sensibilité, comme cela est arrivé au Sauveur à Gethsémani.

« La seconde indifférence est celle du *sentiment*. Elle consiste à nous efforcer de dominer et de modérer pas à pas notre sensibilité, de sorte qu'elle ne soit pas la cause de trop de périls et de difficultés pour la volonté.

« La sensibilité nous met pour ainsi dire devant les yeux un verre trouble, et dans la main une fausse balance...

« De là préjugés, préventions, frayeurs imaginaires. Par là la volonté perd facilement sa vigueur, son ressort, sa spontanéité. L'imagination s'attache comme un poids très lourd à chacune de nos résolutions et de nos entreprises généreuses pour les empêcher... *Corrigere phantasiam*, première maxime des anciens Maîtres. »

au bon plaisir de Dieu, sans qu'on se laisse influencer par aucune affection désordonnée[1].

Est-ce à dire que l'exercitant, avant de se déterminer, aura dû venir à bout de toutes ses affections mal réglées? Au moins aura-t-il dû les maîtriser et les empêcher de peser sur sa détermination.

C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre la première annotation quand elle dit au retraitant de « se préparer à supprimer toutes ses affections désordonnées ». Les supprimer veut dire ici les neutraliser, arrêter leur influence néfaste qui empêcherait de chercher et de trouver la volonté de Dieu; mais non pas les déraciner complètement : cela est l'affaire de la vie, remarque le P. Roothaan[2]!

Tous ces conseils du maître des *Exercices*, malgré leur forme absolue et rigide, doivent donc se prendre en fonction du but qu'il se propose. Il faut en dire autant du *Fondement*, là où il devient impératif et dicte une ligne de conduite. C'est une ligne de conduite *en vue de l'élection*. Ce que

1. C'est le titre même des *Exercices*.

2. Le P. Roothaan est ici l'écho des interprètes les plus authentiques des *Exercices* et spécialement de leurs tout premiers défenseurs. Aux attaques de Frère Thomas Pedroche qui reprochait à Ignace de vouloir en trente jours conduire les gens au sommet de la perfection, le P. Christophe de Castro répondait, dès l'année 1553, trois ans avant la mort du saint : « Non, on ne devient pas parfait en trente jours! Mais il suffit d'un mois pour apprendre à un homme ce qu'il a à faire pour acquérir la perfection, ce qui sera l'affaire de toute sa vie. »

A la même époque le P. Nadal répondait comme il suit à la même objection : *Dic, obsecro, vir doctissime, ubi legisti sufficere exercitia nostra ad perfectionem consequendam? A quo audisti? Indica locum; profer testem!... Investigamus quâ vid nobis ingrediendum sit ut ad perfectionem contendamus, ac semper*, etc... (Polanco. *Hist. Soc. Appendices.*)

demande le saint à son retraitant, quand il lui parle de la *nécessité* de l'indifférence, ce n'est pas qu'il soit en réalité, et sur toute la ligne et pour toute la vie indifférent de sentiment, n'éprouvant plus aucune répugnance ni aucun attrait sensible pour quoi que ce soit, mais bien qu'il fasse l'indifférent, qu'il se conduise dans le choix de l'état de vie, comme s'il l'était..., qu'il arrive à ne pas avoir de préférence volontaire pour les richesses plutôt que pour la pauvreté, etc.

Que *ce point*[1] transitoirement acquis à force de prières, de considérations, de méditations, de contemplation, devienne un *état habituel*, c'est grandement désirable, certes! Mais est-ce précisément l'affaire des *Exercices* réduits à un si petit nombre de jours? Et faut-il ériger en nécessité générale ce qui est proclamé nécessité tactique pour un but particulier bien déterminé? « Faites l'indifférent, faites celui qui n'a pas de préférences... non pas en jouant je ne sais quelle comédie d'insensibilité, certes, mais en ne tenant pas compte de vos impressions, en vous maîtrisant pour ne pas agir dans le sens où elles vous inclinent, en vous rendant libre d'esprit et de cœur, alors vous donnerez libre jeu à l'amour divin, désirant et choisissant uniquement ce qui est plus conforme à votre fin, qui est de glorifier Dieu et de sauver votre âme[2] ».

1. *In tali me puncto inveniam, ut non velim neque afficiar magis ad habendas divitias*, etc. IIe degré d'humilité.

2. Les premiers apologistes du *Fundamentum* tiennent beaucoup à mettre ce point hors de conteste. C'est en vue et comme en fonction de l'élection à faire au cours des *Exercices*, que saint Ignace demande l'indifférence : « Este texto se ha de entender que *por quanto* el que haze los exercitios ha de hazer election de estado, que de su parte este aparejado para elegir aquel que entendiere le conviene *mas* para

D'ailleurs on le comprend, sans qu'il soit besoin d'insister, quand le retraitant de saint Ignace choisit en fait, à quelque prix que ce soit, dût-il lui en coûter le vie, la chose où il y a le plus du bon plaisir de Dieu, ce n'est point après avoir fait la seule méditation du *Fondement*; elle lui était indispensable pour montrer la nécessité de se faire indifférent; elle n'eût pas suffi à l'établir dans cette indifférence préalable au choix du meilleur.

C'est seulement après avoir médité le *Règne* et puisé dans la contemplation des mystères de la seconde semaine un amour qui l'achemine au *troisième degré d'humilité*, que l'âme peut se déterminer au plus parfait, non pas en général, mais dans le choix de l'état de vie, ou dans tel autre choix d'importance.

Il reste que l'esprit d'*indifférence*, comme l'esprit du *règne*, comme l'esprit du *troisième degré d'humilité* est à cultiver et à exercer dans l'ordinaire de la vie, surtout quand d'importantes déterminations sont à prendre.

C'est bien ainsi que l'entendait saint Ignace, et pour lui-même et pour les disciples formés à son école.

el servicio de Dios, etc. » En somme : vous faites les exercices pour choisir un état de vie; mettez-vous dans la disposition qui vous permettra de choisir ce qui convient *mieux* au service de Dieu. Ordinairement la santé permet de le mieux servir; intérêt propre mis à part, choisissez-la; mais si Dieu vous donne l'infirmité, conformez-vous à sa volonté... » P. Christophe de Castro dans ses réponses à Thomas de Pedroche ». Polanco, *ibid.*, p. 511.

Nadal répond de son côté : « Nous ne disons pas que le retraitant qui ne pratique pas *cette indifférence* commet un péché, mais on fait mieux d'en user en vue de la fin des *Exercices*, qui est de délibérer sur le choix d'un état de vie », *ibid.*, p. 573.

Un trait de sa vie d'étudiant, en reposant notre attention, au milieu de ces analyses abstraites, nous le montrera appliquant à sa propre conduite les règles posées dans le *Fondement* sur l'usage des créatures, et sur la nécessité de se montrer indifférent pour laisser la primauté à l'amour de Dieu.

Ignace, vers la fin de ses études à Paris (il avait la quarantaine bien sonnée) fut accusé de mettre le désordre dans l'Université. N'avait-il pas décidé plusieurs étudiants à la confession et à la communion fréquentes, au moins tous les huit jours! Pour satisfaire leur dévotion, ces jeunes gens avaient manqué quelques cours. *Inde iræ* chez le professeur d'Ignace, maître Peña qui le dénonça au Principal du collège de Sainte-Barbe, Diégo de Govéa... déjà assez mal disposé envers notre saint à cause de son apostolat...

Il fut résolu — parce qu'Ignace ne tenait pas compte des avertissements — qu'*on lui donnerait la salle*. On appelait ainsi la fustigation publique infligée dans une grande salle par tous les professeurs, en présence de tous leurs élèves : ignominieux châtiment auquel on ne soumettait que des étudiants fauteurs de troubles et de mœurs scandaleuses... Govéa ordonne donc de fermer les portes sur Ignace, dès qu'il aurait franchi le seuil du collège, de réunir maîtres et élèves au son de la cloche et de préparer les verges.

Des amis du saint, avertis de ce qui se passait, lui firent dire de se cacher...

Ce fut en effet son premier mouvement.

Le second fut un mouvement de joie surnaturelle semblable à celle des apôtres « qui s'en

allaient joyeux de ce qu'ils avaient été jugés dignes d'être humiliés pour le nom de Jésus ».

Mais la nature ne s'avouait pas vaincue, le gentilhomme... ou le vieil homme regimbait : « Eh quoi, disait Ignace se gourmandant lui-même, tu regimbes contre l'éperon! Je te le dis, Monseigneur l'âne, cette fois tu vas sortir d'ici très savant, je vais t'apprendre à danser »... Et il entra dans le collège...

On ferme les portes; on sonne la cloche; élèves et maîtres accourent... Tout ce monde se rassemble dans la salle où doit avoir lieu l'exécution... Mais à cette heure l'âme du saint devint le théatre d'un rude combat... Après tout... à quoi était-il opportun qu'il se décidât? Où était la plus grande gloire de Dieu? Sa balance intérieure oscille avant de se mettre en équilibre... et de s'incliner définitivement vers un parti ferme. Puisqu'il doute... il faut donc qu'il se fasse indifférent, ne s'attachant pas plus à un point qu'à l'autre pour lui-même... en attendant qu'il voie tomber sur celui-ci ou sur celui-là le rayon du bon plaisir divin.

Voici comment Ribadeneira analyse l'état d'âme du saint : « A cette heure l'âme du Bienheureux Père fut livrée à deux esprits qui lui paraissaient bien contraires, tout en visant le même but : témoigner à Dieu le plus d'amour possible. D'un côté cet amour de Dieu, uni au désir de souffrir affronts et douleurs pour Jésus-Christ, le poussait à s'offrir joyeusement à l'ignominie qui l'attendait. D'autre part, le même amour de Dieu joint au zèle pour le salut des âmes l'en éloignait. « Souffrir « m'est avantageux, se disait-il; mais que devien-

« dront ceux qui font le premier pas dans l'étroit « sentier de la vertu?... Que de plantes délicates « vont être desséchées ou même déracinées au « souffle de cette tempête. Voyons! dois-je pré- « férer mon avantage spirituel au salut d'un grand « nombre? Et puis n'est-il pas étrange et hon- « teux, n'est-il pas contraire à la gloire du Christ « qu'un chrétien soit publiquement fouetté et « déshonoré dans une Université de chrétiens pour « le seul fait de suivre Jésus-Christ, d'attirer les « autres à Jésus-Christ? L'amour de Dieu utile « à mon prochain doit l'emporter sur l'amour de « Dieu utile à moi-même, etc. »

« Après avoir balancé le pour et le contre, se tenant dans l'indifférence il prend une résolution, inspirée non par la nature certes..., ni même par la considération d'un bien personnel..., mais par la plus pure charité envers Dieu et le prochain. Il va trouver Govéa et lui fait part de ses pensées.

« Le Principal le prend par la main et le conduit à la salle, où attendaient maîtres et élèves. — A la grande surprise de tous, il se jette aux pieds d'Ignace en fondant en larmes et en lui demandant pardon, puis s'écrie: « Cet homme-là est un « saint! » — Les bons furent encouragés, les méchants confondus ».

Pourquoi la balance..., mise en équilibre, rendue indifférente, finit-elle par s'incliner dans le sens de la démarche auprès de Govéa? Pour le motif d'une plus grande gloire de Dieu : *unice desiderando et eligendo ea quæ magis...*

Ces exemples et les explications qui précèdent suffisent, nous l'espérons, à mettre dans tout son

jour cette fameuse indifférence, une des maîtresses pièces de la spiritualité ignatienne.

Certes, saint François de Sales ne rejette aucune des vues d'Ignace. Il évite pourtant le mot d'*indifférence* pour désigner le détachement du cœur et l'équilibre de la volonté, préalable au *choix* du plus parfait; il le réserve, ce mot, pour caractériser l'attitude d'attente amoureuse de l'âme, devant les manifestations du bon plaisir divin, s'exprimant par les multiples événements de la vie.

Cette façon de dire ayant notablement influencé la doctrine et le langage de Lallemant et de Surin, sur toute cette matière de l'indifférence, l'ordre logique aussi bien que l'ordre chronologique demande que nous exposions d'abord les caractères spécifiques de l'indifférence salésienne.

Il sera facile ensuite de distinguer ce que les deux jésuites lui doivent, et ce qu'ils doivent à saint Ignace.

II. — Si l'on feuillette les écrits de saint François de Sales pour se rendre compte de ses idées sur l'indifférence, on est quelque peu surpris de n'en pas même trouver le nom avant le VIII[e] livre du *Traitté de l'amour de Dieu;* il n'en est question qu'une seule fois que je sache, dans l'*Introduction à la vie dévote*. (IV[e] P. Chap. XIV.) C'est qu'il considère cette doctrine comme une doctrine réservée, dont seules sont aptes à tirer pleinement profit les âmes « avancées en la dévotion ». — « On parle d'une façon aux jeunes apprentis, dit-il[1], et d'une autre sorte aux vieux compagnons. » Ce n'est pas à

1. Préface du *Traitté de l'amour de Dieu*.

des apprentis qu'il avait adressé les instructions qui sont comme la substance de son *Traitté*. Il avait pour auditeurs non seulement les religieuses de la Visitation, mais « plusieurs religieux et gens de grande dévotion » qu'il fallait entretenir « des sentiments plus délicats de la piété passant au delà de ce qui avait été dit à Philothée. » Or, c'est une bonne partie de ce qu'il dit « à cette bénite assemblée » qu'il communique en écrivant de « l'amour sacré »[1].

Cette façon d'entendre la présentation de l'indifférence nous montre une fois de plus en l'évêque de Genève un vrai disciple de saint Ignace. Si ce n'est pas seulement à de vieux compagnons, c'est du moins à des apprentis robustes et généreux, capables de se conduire par le motif d'amour pur, que l'auteur des *Exercices spirituels* destinait la seconde partie du *Principe du Fondement*, celle qui traite de l'indifférence, du désir et du choix du plus parfait. Nous avons pour garant un de ses disciples immédiats, le P. Jérôme Nadal, dont l'autorité est ici exceptionnelle[2].

1. *Ibid.*, passim.

2. Que tous les commentateurs des *Exercices*, surtout depuis le XVII[e] siècle, aient entendu comme Nadal la pensée de saint Ignace, c'est une autre question où je n'ai pas à entrer ici. Le R. P. Bouvier l'a traitée longuement, dans l'opuscule cité ci-dessus.

M. Henri Bremond, essayant d'expliquer les divergences des commentateurs, a écrit judicieusement : « Saint Ignace entendait ne proposer ses *Exercices* qu'à des retraitants d'élite », c'est-à-dire capables de se conduire par « le motif de charité pure... » « Nous le savons, dit le P. Watrigant, par l'histoire de la vie du saint, les méditations des *Exercices*, telles qu'elles sont, ont été rédigées pour des chrétiens de choix et tout particulièrement généreux; il a attendu assez longtemps avant d'en juger capables Pierre Le Fèvre et François Xavier. »

« Mais il est arrivé aussi fatalement que les disciples d'Ignace

Quoi qu'il en soit, aux yeux de l'évêque de Genève, la doctrine de l'indifférence est donc une sorte de doctrine réservée qui demande des auditeurs ou des lecteurs de choix. S'il y touche plus ou moins directement avant ses *Entretiens* à la Visitation d'Annecy et la publication de son *Traitté de l'amour de Dieu*, c'est qu'il s'adresse à quelque âme d'élite, à la baronne de Chantal par exemple, ayant discerné « le bon désir qu'elle avait de parvenir à la perfection chrétienne ».

Il lui écrivait, le 3 mai 1604 :

« Je prie notre bon Dieu qu'il lui plaise de parfaire en vous ce bon désir..., que vous devez chérir et nourrir tendrement en vottre cœur, comme une besoigne du Saint-Esprit, et une étincelle de son feu divin... »

Six mois plus tard, le 14 octobre, ce n'était plus une page de conseils qu'il lui adressait, mais un long règlement de vie, avec un programme étendu sur « l'esprit de liberté et le désengagement du cœur... pour suivre la volonté de Dieu reconnue ».

« Il y a, écrit ailleurs le saint, plusieurs libertés, plusieurs désengagements, plusieurs détachements, par rapport au créé. Il y a le désengagement, le détachement très imparfait, nécessaire au salut. Il faut en effet que « tout homme de bien soit libre, désengagé, des actions de péché mortel et n'y attache nullement son affec-

ont bientôt proposé les *Exercices* à tout le monde. Ayant affaire à des retraitants moins intelligents et moins désintéressés, les Pères qui donnaient les *Exercices* en sont venus à leur « *proposer* surtout le salut éternel de l'âme » (et ils ont tourné de ce côté *l'indifférence* elle-même) « au lieu de les orienter dès *le début vers le pur amour...* » (L'*Ecole française*, p. 31, note.)

tion » : c'est là une liberté nécessaire pour se sauver : « Je ne parle pas de celle-là, dit François; la liberté de laquelle je parle c'est la liberté des enfans bien aymés. (Rom. VIII, 21). Et qu'est-ce? C'est un désengagement du cœur chrétien de *toutes choses*, pour suivre la volonté de Dieu reconnue (une fois qu'elle aura été reconnue...). »

Ce « désengagement du cœur chrétien de toutes choses », cette « liberté des enfants bien aymés » n'est-ce pas précisément la disposition que saint Ignace présente dans le *Fondement* sous le nom d'indifférence?

L'indifférence ignatienne suppose bien en effet un dégagement du cœur ou de la volonté; — un dégagement universel; — un dégagement qui ne s'impose pas sous peine de péché, mais qu'on accomplit d'un cœur filial pour le meilleur plaisir de Dieu.

« L'indifférence, remarque le P. Bouvier, consiste dans un détachement des créatures; mais... s'il y a une mesure de détachement qui est obligatoire, il y en a une autre qui n'est que de conseil, et pour saint Ignace ce n'est pas un détachement quelconque, c'est un détachement complet qui constitue l'indifférence [1].

« On peut distinguer, en effet, trois degrés dans le détachement des créatures.

« Le premier degré consiste dans un détachement tel qu'on se trouve disposé à tout faire, à tout souffrir plutôt que de commettre un péché mortel. Ce détachement est indispensable pour le salut.

1. Détachement complet commandé par la volonté, au moins *pro illo tunc* pour le moment où un désir est à formuler ou un choix à faire. Cf. Dr Torrès, p. 163.

C'est ce que saint Ignace appelle le premier degré d'humilité.

« Le second degré de détachement consiste dans la disposition de tout faire et de tout souffrir plutôt que de commettre un péché véniel. Sans être indispensable pour le salut, ce détachement obligatoire sous peine de péché véniel, est nécessaire d'une nécessité de devoir.

« Le troisième degré de détachement consiste à se déprendre tellement des créatures qu'alors qu'il n'y a ni ordre ni défense, qu'il n'est question par conséquent ni de péché mortel ni de péché véniel, on ne les recherche jamais pour elles-mêmes, mais uniquement en vue de la fin et dans la proportion où elles servent à la poursuite de la fin... Or, ce troisième degré de détachement qui n'est nécessaire ni d'une nécessité de salut ni d'une nécessité de devoir est précisément, pour saint Ignace, ce qui constitue l'indifférence[1] ».

Cependant, à prendre les choses en toute rigueur, ce détachement, ou, pour répéter le mot de saint François de Sales, « ce désengagement du cœur chrétien de toutes choses » est-il à proprement parler l'indifférence ignatienne du *Fondement?* Il l'accompagne, mais il semble que celle-ci soit spécifiquement la mise en équilibre, j'allais dire la mise en arrêt de la volonté, dans l'attente de la découverte du vouloir divin.

1. L'indifférence porte sur les choses que Dieu nous abandonne, et dont nous pouvons à notre gré nous servir ou nous abstenir, sans péché et même d'une façon méritoire, en conformité avec la volonté divine (P. Nadal. *Apologie,* II, p. 827).

Saint Ignace du reste le dit clairement : *quantum permissum est et non prohibitum*; on se place dans l'hypothèse où il n'y a ni ordre exprès à exécuter ni défense formelle à enfreindre.

Le P. Bouvier en fait l'observation en termes heureux : « Dans l'état actuel, la nature, hélas! n'est pas indifférente par elle-même, inclinée qu'elle est par la concupiscence du côté des créatures qui lui agréent. Le moyen pratique d'arriver à cet *équilibre qui est proprement l'indifférence*, c'est de ne plus écouter l'attrait sensible et de se porter toujours du côté des créatures qui nous servent le plus pour notre fin. Cette détermination habituelle et cet exercice souvent renouvelé ne manquent pas de faire contrepoids à la nature plus ou moins viciée, et de nous *établir dans l'indifférence parfaite*. » « A force de chasser en toutes rencontres les autres motifs, dit le P. Surin, on vient enfin à n'accepter que celui de Dieu et à cette indifférence pour tout le reste[1]. »

Jusqu'à présent nous n'avons pas cité le *Traitté de l'amour de Dieu*, le seul ouvrage salésien, avons-nous dit, où *l'indifférence* soit mentionnée en propres termes. C'est que saint François de Sales, dans ce grand ouvrage, donne ordinairement à l'âme indifférente, une attitude de passivité, qui n'est pas du tout celle que saint Ignace suppose à son retraitant d'après le texte du *Fondement* et des règles de l'élection.

Là saint Ignace considère l'indifférence, surtout, sinon exclusivement, en fonction d'un désir à former, d'un choix à faire, d'une détermination à prendre, en conformité avec la volonté de Dieu, encore inconnue, mais que l'on s'efforce de connaître, afin qu'une fois *signifiée*[2], elle soit pleinement accom-

1. *L'interprétation authentique*, pp. 47, 48.

2. La volonté de Dieu considérée dans « la déclaration et manifestation de ses intentions... s'appelle la volonté *signi-*

plie ; — François, lui, l'envisage en fonction d'un pur acquiescement à donner à la *volonté de bon plaisir divin*[1], s'exprimant par les événements, l'intervention d'un supérieur, etc. Cette volonté de Dieu, qui me sera *signifiée*, dit Ignace, elle doit être tellement tout pour moi qu'afin de la faire triompher, je dois me faire indifférent à tout le reste : ne pas garder cette attitude d'équilibre et de maîtrise m'exposerait à mettre mes désirs et mes préférences au-dessus des désirs et des préférences de Dieu.

La volonté de *bon plaisir divin*, dit François, que tels et tels événements me feront connaître, l'emporte à ce point sur tout le reste que ce tout ne m'est rien ; je ne lui accorde ni un regard, ni un désir ; je n'ai de volonté que pour vouloir ce que Dieu veut. Ma volonté passe et trépasse dans la sienne.

« Certes, dit le saint, notre volonté ne peut jamais mourir, non plus que notre esprit, mais elle outrepasse quelquefois les limites de sa vie ordinaire, pour vivre toute en la volonté divine. C'est lhors qu'elle ne sçait ni

fiée de Dieu ». *Traitté.* Liv. VIII, ch. III. Elle est signifiée par les commandements, les conseils, les inspirations : « sans l'inspiration nos âmes vivraient paresseuses, percluses et inutiles ; mais à l'arrivée des doux rayons de l'inspiration, nous sentons une lumière meslée d'une chaleur vivifiante, laquelle éclaire notre entendement, réveille et anime notre volonté, lui donnant la force de vouloir et de faire le bien appartenant au salut éternel. Or les moyens d'inspirer dont use la suprême Bonté sont infinis : veue des créatures, prédication, tribulation... » (*Ibid.*)

1. Quand la volonté de Dieu est considérée « ès événements et occurrences qui nous arrivent, que personne ne peut empêcher, elle s'appelle volonté *de bon playsir* et absolue ; elle ne nous est point conneue que par *les effets*, qui, *estans arrivés*, nous manifestent que Dieu les a voulus.. » (*Ibid.* Liv. IX, ch. I.)

ne veut plus rien vouloir, ains elle s'abandonne totalement et sans réserve au bon playsir de la divine Providence, se meslant et détrempant tellement avec ce bon playsir, qu'elle ne paroist plus, mais est *toute cachée avec Jésus-Christ en Dieu* (Col. III, 3), où elle vit, *non plus* elle-mesme, *ains* la volonté de Dieu *vit en* elle (Gal. II, 20). Que devient la clarté des estoiles quand le soleil paroist sur nostre orizon? Elle ne périt certes pas, mais elle est ravie et engloutie dans la souveraine lumière du soleil avec laquelle elle est heureusement mêlée et conjointe. Et que devient la volonté humaine quand elle est entièrement abandonnée au bon playsir divin? Elle ne périt pas tout à fait, mais elle est tellement abismée et meslée avec la volonté de Dieu, qu'elle ne paroist plus et n'a plus aucun vouloir séparé de celuy de Dieu.

« Imaginés-vous, Théotime, le glorieux et non jamais assez loué saint Louys qui s'embarque et fait voyle pour aller outre mer; et voyez que la reyne, sa chère femme, s'embarque avec sa Majesté. Or, qui eust demandé à cette brave princesse : où allez-vous, Madame? elle eust sans doute répondu : Je vay où le Roy va. Et qui eust de ce chef demandé : Mais sçaves-vous bien, Madame, où le Roy va? elle eust aussi respondu : Il me l'a dit en général, et néanmoins, je n'ay aucun soucy de sçavoir où il va, ains seulement d'aller avec luy. Que si on eust répliqué : Donques, Madame, vous n'avez point de dessein en ce voyage? Non, eust-elle dit, je n'en ay point d'autre que d'estre avec mon cher seigneur et mari. Voire mais, luy eust-on peu dire, il va en Egypte pour passer en Palestine; il logera à Damiette, dans Acre et plusieurs autres lieux : n'aves-vous pas intention, Madame, d'y aller aussi? A cela elle eust répondu : Non vrayment, je n'ay nulle intention, sinon d'estre auprès de mon Roy : c'est donc le roy, qui va, et qui veut le voyage, et quant à moy je ne vay pas, je suy; je ne veux pas le voyage, ains la seule présence du roy; le séjour, le voyage et toute sorte de diversités m'estant tout à fait indifférentes. » (*Ibid.*, ch. XIII.)

François multiplie les exemples et les traits pour faire bien comprendre « cette extrême indif-

férence de la volonté humaine qui trépasse dans la volonté de Dieu », comme la volonté de la reine a trépassé dans la volonté du roi.

Il a concentré toutes les lumières dans une page célèbre — vrai petit chef-d'œuvre d'analyse psychologique — où il la définit et la décrit.

« Il est fort malaysé, dit-il, de la bien exprimer... car il ne faut pas dire, ce semble, que la volonté *acquiesce* à celle de Dieu, puisque l'acquiescement est un *acte* de l'âme qui déclare son consentement.

« Il ne faut pas dire non plus qu'elle *accepte*, ni qu'elle *reçoit*, d'autant que accepter et recevoir sont de certaines actions passives, par lesquelles nous embrassons et prenons ce qui nous arrive. Il ne faut pas dire aussi qu'elle *permet*, d'autant que la permission est une action de la volonté et par conséquent un certain vouloir oysif qui ne veut vrayement rien faire, mais veut pourtant laisser faire. Il me semble donc plutôt que l'âme qui est en cette *indifférence* et qui ne veut rien, ains laisse vouloir à Dieu ce qu'il luy plaira doit être ditte avoir sa volonté en une simple et générale *attente*; d'autant qu'attendre ce n'est pas faire ou agir, ains demeurer *exposé* à *quelqu'événement*. Et si vous y prenez garde, l'attente de l'âme est vrayement volontaire, et toutefois ce n'est pas une action, mais une *simple disposition* à *recevoir* ce *qui arrivera*; et lhorsque les événements (ou l'action d'autrui) sont arrivés et receuz, l'attente se convertit en consentement ou acquiescement, mais avant la venue d'iceux, en vérité l'âme est en une *simple attente*, *indifférente* à tout ce qu'il plaira à la volonté divine d'ordonner » [1]. (*Traité de l'amour de Dieu*. Liv. IX, ch. XIII.)

1. « Mais si cela est ainsi, il ne faudra donc rien affectionner, mais laisser les affaires à la mercy des événements? Pardonnez-moy, Théotime, il ne faut rien oublier de tout ce qui est requis pour faire bien reuscir les entreprises que Dieu nous met en mains, mais à la charge que si l'événement est contraire, nous le recevrons doucement et tranquillement; car nous avons commandement d'avoir un grand soin des choses qui regardent la gloire de Dieu et qui sont en nostre charge, mais nous ne sommes pas obligés ni

L'indifférence ou l'attitude du cœur indifférent analysée dans cette page est donc une disposition d'attente amoureuse, par rapport *aux événements à venir*, que le bon plaisir divin imposera ou proposera à notre acceptation, et non pas comme dans le *Fondement* de saint Ignace une disposition ou une attitude de sagesse et d'amour; *préalable* au *choix* que nous avons *à faire* nous-mêmes des meilleurs moyens d'atteindre notre fin, dans le champ laissé libre à notre vouloir[1].

chargés de l'événement, car il n'est pas en nostre pouvoir... Ma mère ou moy mesme (car c'est tout un) sommes au lit malade : que sçay-je si Dieu veut que la mort s'en ensuive? Certes, je n'en sçay rien; mays je sçay bien pourtant, qu'en attendant l'événement que son bon playsir a ordonné, il veut, par la volonté déclairée, que j'employe les remèdes convenables à la guérison : je le feray donc fidèlement, sans rien oublier de ce que bonnement je pourray contribuer à cette intention. Mays si c'est le bon playsir divin que le mal, victorieux des remèdes, apporte en fin la mort, soudain que j'en seray certifié par l'événement, j'acquiesceray amoureusement en la pointe de mon esprit, nonobstant toute la répugnance des puissances inférieures de mon âme : Ouy, Seigneur, il vous a ainsi pleu et il me plaist ainsy à moy, qui suis très humble serviteur de vostre volonté. » (*Ibid.*, p. 125 et p. 128.)

1. Exemple de l'attitude décrite par saint François de Sales

Le P. Surin écrivant à M. de Laubardemont, le 24 avril 1631, au sujet de son retour probable à Loudun :

« Le R. P. Provincial a la pensée de me renvoyer à Loudun, et me l'ayant communiquée, je n'ai pu faire autre chose que de m'abandonner entre ses mains... Ainsi, Monsieur, j'attendai le mouvement qu'il plaira à l'obéissance de me donner, à laquelle je me suis consacré pour jamais. Je me suis mis devant Dieu, autant qu'il m'a été possible, en parfaite indifférence, modérant l'affection que Dieu m'a donnée pour cette affaire et la réduisant aux termes d'une absolue dépendance de son vouloir, en l'état que je désire me maintenir. » (*Lettres du P. Surin*. Edition critique, 1626, p. 222.)

C'est la même parfaite indifférence qu'on admire chez le duc de Bourgogne en sa dernière maladie. Se sentant frappé à mort, il voulut se préparer à recevoir les derniers sacrements en faisant une confession générale de toute sa vie. Le P. Martineau, son confesseur, lui dit : « Pourquoi, Monsieur,

L'évêque de Genève achève la monographie de l'*extrême indifférence*, en l'opposant à la résignation, laquelle s'exerce aussi dans l'acceptation des événements qui seront voulus ou permis par le divin bon plaisir. Mais la nuance d'acceptation est toute différente dans la résignation et dans l'extrême indifférence.

« La résignation, se prattique, par manière d'effort et de soumission. On voudrait bien vivre au lieu de mourir; néanmoins, puisque c'est le bon plaisir de Dieu qu'on meure, on *acquiesce*.

« On voudrait vivre, s'il playsait à Dieu, et de plus on voudrait qu'il pleust à Dieu de faire vivre, on meurt de bon cœur, mais on vivrait encore plus volontier; on passe d'assez bonne volonté, mais on demeurerait encore plus affectionnément... »

« La résignation préfère la volonté de Dieu à toutes choses, mais elle ne laisse pas d'aymer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu.

« Or, l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'ayme rien sinon la volonté de Dieu ou pour l'amour de la volonté de Dieu; si que aucune chose ne touche le cœur indiffèrent, en la présence de la volonté de Dieu. Certes le *cœur le plus indifférent* du monde peut être touché de quelque affection, tandis qu'il ne sçait encore pas où est la volonté de Dieu. » — Mais dès qu'il le sait, il n'est touché de rien. (Liv. IX, ch. III, IV.)

Il est comme mort. « Nous disons des morts qu'ils sont trépassés, signifiant que la mort n'est que le passage d'une vie à une autre, et que mourir n'est autre chose

vous condamner, lorsque les médecins sont pleins de confiance? Il faut préparer l'effet des remèdes par des pensées plus consolantes. » — « Dieu merçy, répond le duc de Bourgogne, la pensée de la mort n'est pas une pensée qui m'attriste. Vous savez au reste que je ne désire *que la volonté de Dieu*. S'il veut que je vive, demandez-lui que ce soit pour le mieux servir. S'il veut que je meure, priez que ce soit pour vivre éternellement avec lui. » (Cité par le P. Gabriel Billot. *Retraite, ibid.*)

qu'outrepasser les confins de cette vie mortelle, pour aller à l'immortelle. Certes notre volonté ne peut pas mourir, non plus que notre esprit. Mais elle outrepasse quelquefois les limites de sa vie ordinaire, pour vivre toute en la volonté divine, s'abandonnant totalement et sans réserve à son bon plaisir. » (Liv. IX, ch. XVIII.)

L'évêque de Genève n'a-t-il considéré l'indifférence qu'en fonction de cette volonté de bon plaisir? Ne montre-t-il jamais la nécessité de se faire indifférent, quand il s'agit d'un désir à exprimer, d'un choix à faire, de la « très profonde obéissance d'amour » à manifester, pour contenter Dieu pleinement?

Remettant au chapitre suivant quelques précisions à cet égard, j'en viens pour compléter l'étude comparée de l'indifférence, à la nuance particulière qu'elle présente dans la *Doctrine spirituelle* de Lallemant, et dans le *Traité* de Surin sur *l'amour de Dieu*.

III. — On serait déçu si l'on s'imaginait trouver dans la *Doctrine spirituelle*, une analyse poussée du mot et du concept d'indifférence. Lallemant ne sait-il pas que ses disciples ont médité depuis des années sur *le Principe et Fondement* et sur *les trois degrés d'humilité*? A quoi bon philosopher sur une doctrine parfaitement comprise et acceptée?

Du reste il ne s'agit plus pour eux de choisir un état de vie, mais de se perfectionner dans la vie religieuse qu'ils ont embrassée à l'appel de Dieu. Si, pour répondre à cet appel, il leur avait suffi à la rigueur d'un dégagement temporaire, *pro illo tunc*, ce qu'il leur faut désormais pour se disposer aux conduites de l'Esprit-Saint, c'est un dégagement *habituel* et total du créé, et c'est ce

qu'il leur prêche sous le nom d'*entière indifférence*.

« Il faut nous étudier à une *entière* indifférence et protester que nous ne cherchons rien, sinon de posséder Dieu en cette vie, autant que nous le pouvons posséder, et que tout le reste nous est indifférent » (p. 195).

Protester que tout ce qui n'est pas Dieu nous est indifférent — ou que nous sommes indifférents vis-à-vis de tout ce qui n'est pas Dieu — c'est dire bien haut, et du cœur plus que des lèvres, que nous entendons être libres et dégagés de toutes les choses créées « même de celles auxquelles on pourrait s'attacher sans offense de Dieu ». Tout cela pour arriver à posséder Dieu, le posséder pleinement, autant qu'il peut être possédé sur la terre.

Or, si tout le *Premier Principe* de la *Doctrine* vise à nous détacher des créatures qui, « prenant le masque de Dieu, nous font accroire qu'elles nous contenteront », les premiers chapitres du second ne roulent que sur cette idée : « cherchez à posséder Dieu, cherchez-le, lui seul, donnez-vous tout à lui, n'ayez d'autre fin en toutes choses que la plus grande gloire de Dieu ».

« Nous devons être tellement *dégagés* de nous-mêmes, de nos intérêts, de nos goûts, de nos inclinations particulières et de nos desseins, que nous soyons disposés à renoncer à tout en vue du service de Dieu, et de ce qui nous peut aider à chercher et à trouver Dieu : car rien n'est désirable pour soi-même que Dieu, et tout le reste n'est désirable que par rapport à Dieu... Cherchons donc Dieu en toutes choses et faisons armes de tout pour sa plus grande gloire : de la prospérité et de l'adversité ; des consolations et de la sécheresse ; de nos péchés même et de nos imperfections. Tout sert à ceux qui savent

chercher Dieu, et trouver Dieu dans tout ce qui leur arrive...

« Une autre excellente manière de chercher Dieu, c'est de chercher non pas seulement sa volonté et sa gloire, non pas seulement ses dons et ses grâces, ses consolations et le goût de la dévotion, mais le chercher lui-même, se reposer en lui seul et ne goûter que lui. Autrement, *si l'on s'attache* à ses grâces et aux douceurs sensibles, on s'expose à de grands dangers et on ne parviendra jamais au but où l'on prétend. Mais quand c'est *Dieu même qu'on cherche* uniquement, on est au-dessus de toutes les choses créées, et l'on ne considère les couronnes, les grandeurs de l'univers et mille mondes, et tout ce qui n'est pas Dieu, que comme un néant » (p. 65).

Il faudrait citer tout entiers et l'article « Comment nous devons chercher Dieu en toutes choses et ne chercher que lui seul » (p. 61) et l'article « Qu'il faut se donner tout à Dieu », et combien d'autres pages où le mot d'*indifférence* n'est pas écrit, mais où tous les degrés du détachement, et l'équilibre de la balance intime étant supposés, le cœur qui s'est fait indifférent est invité ou au choix du meilleur pour plaire à Dieu et le posséder lui seul, ou à ce trépassement, dans la divine volonté, dont parle saint François.

Une fois les principes rappelés sommairement, le sage directeur invite ses disciples à s'examiner pour voir : 1° en quoi, et pourquoi ils s'en seraient écartés en pratique ; 2° ce qu'ils auraient à faire pour rentrer dans l'ordre.

1° « Nous avons ordinairement dans l'âme de certaines choses qui gâtent tout notre intérieur. Ce sera quelque affection déréglée, quelque dessein ou quelque désir d'un lieu, d'un emploi, d'une charge... Nous n'avons point une *parfaite indifférence* pour toutes sortes d'emplois : nous

avons des desseins particuliers. Nous voudrions être employés à de certaines choses, auxquelles nous nous bornons, à prêcher, par exemple, ou à diriger une congrégation dans une telle ville... ou à avoir cette classe dans un tel collège. »

... 2° Pour rentrer dans l'ordre, que faire ?

A. Considérer sérieusement le tort que cause à l'âme cette absence d'indifférence et cet attachement à nos inclinations :

« Supposez que vous obteniez par intrigue ou par importunité ce que vous désirez. Il est vrai, votre propre volonté se trouvera satisfaite, mais du moins tout le travail de cette classe (par exemple) sera pour vous sans fruit. Vous aurez beau l'offrir à Dieu ensuite par de bonnes intentions actuelles, il ne lui sera point agréable, parce qu'il n'est pas conforme à sa volonté. Ce n'est point là tout ce qu'il désirait de vous. Toute la grâce que Dieu peut vous faire dans cette rencontre, selon sa conduite ordinaire, c'est d'empêcher que dans cet emploi, il ne vous arrive quelque grande chute, si ce n'est qu'ayant reconnu votre faute, vous vous mettiez sincèrement dans la disposition de prendre un autre emploi, et qu'en informant les Supérieurs, vous vous résigniez absolument à leur volonté. »

B. Ce n'est pas assez de ne pas céder de fait à nos inclinations, il faut les combattre, en n'accordant pas même son estime aux emplois les plus séduisants.

Vous aurez beau dire que vous êtes indifférent à tout ; si vous faites cas de certains emplois éclatants, vous ne l'êtes pas. Tant que cette estime durera, votre prétendue indifférence ne sera qu'une vraie hypocrisie.

« Quelques-uns n'ont point de desseins, mais ils ont de l'espérance d'un tel emploi, d'un tel bien, il faut encore se défaire de cela pour être dans une parfaite

indifférence. Nous devons vivre dans un grand abandonnement de nous-mêmes aux volontés de Dieu, aux ordres de sa providence et aux dispositions de l'obéissance, sacrifiant à Dieu toutes nos prétentions et toutes les espérances humaines que nous avons sans fin, surtout dans la jeunesse. Les jeunes gens vivent de l'espérance de l'avenir, les vieillards, du souvenir du passé.

« Considérons qu'il n'y a rien de plus vain que ces sortes d'espérances, qu'elles nous trompent ordinairement, que de cinquante à peine y en a-t-il trois qui réussissent, Dieu prenant plaisir à les confondre. »

C'est ainsi qu'en prudent conseiller, Lallemant multiplie les avis pratiques, afin d'amener ses disciples à l'entière indifférence, non pas seulement à celle que nécessite, en passant, un choix à faire en pleine conformité avec le bon plaisir divin, mais à l'indifférence habituelle d'estime et de volonté, voire à l'indifférence de goût et de sentiment.

Ce qu'il prêche c'est bien le *désengagement* total du créé, tant recommandé à la baronne de Chantal par son saint directeur; c'est l'*indifférence* demandée par saint Ignace et dans le *Fondement* et dans les Règles de l'élection et dans le second degré d'humilité; c'est « le trépas de la volonté » devant les manifestations du bon plaisir divin par les événements ou par l'organe des supérieurs.

IV. — A célébrer les avantages de ce « trépas de la volonté », expression dont il renvoie l'honneur à saint François de Sales, Surin consacre lui aussi les pages les plus lyriques de son *Traité de l'amour de Dieu*.

Il lui suffit de quelques lignes pour rappeler

en quoi il consiste et par quels chemins on y est conduit.

« Celui qui ne veut que Dieu, écrit-il (Liv. II, ch. VI), possède cette disposition excellente de n'avoir point de volonté. C'est la doctrine de tous les mystiques, que saint François de Sales a expliquée parfaitement en son ouvrage de l'*Amour de Dieu*, disant que le plus haut point où l'homme puisse arriver, c'est quand sa volonté est morte tout à fait ; car c'est alors que Dieu possède l'homme pleinement. Ce trépas de la volonté consiste à ne sentir vie pour aucun plaisir, je dis vie qui vienne de l'homme même, mais celle-là seule qui vient de la volonté de Dieu. On arrive infailliblement à cela par la pratique de ne faire aucune chose que pour Dieu, ne se déterminer jamais à rien qu'à Dieu. A force de chasser en toutes rencontres les autres motifs, on en vient enfin à n'accepter que celui de Dieu, et à cette indifférence pour tout le reste...[1]. L'homme qui ne désire que Dieu, et qui cherche à lui plaire en toutes choses est tellement disposé au regard de tout ce qui se présente qu'il ne se soucie pas plus d'une chose que de l'autre, mais seulement de la volonté de Dieu. »

En cela, ajoute Surin, grande perfection, grande sagesse, grande paix.

1. « Pour bien expliquer ceci, dit Surin, prenons un exemple : voilà deux personnes qui s'aiment parfaitement, dont l'une vient à tomber extrêmement malade. Si l'autre est une âme véritablement disposée à ne désirer que le bon plaisir de Dieu, elle mettra son cœur en tel état que, quelque sentiment qu'elle ait, quelque mouvement qui se forme en son cœur, elle demeurera dans une indifférence telle, que son esprit mis en balance de deux événements contraires, elle ne voudra non plus la vie que la mort. Et quoi qu'elle ne fasse pas de mal, si elle croit que la vie serait plus utile au salut de cette personne et à la gloire de Dieu que la mort, quoi qu'il soit permis de la lui demander, et que même quelquefois il veuille qu'on lui fasse des vœux et des prières pour cela, et qu'il les exauce, néanmoins il veut que l'âme se tienne toujours dans l'indifférence, ne désirant que l'accomplissement de sa sainte volonté. » (*Ibid.*, pp. 81-82.)

« *Grande perfection* : c'est la manière d'agir des plus parfaits. Envisageant la chose en elle-même, et n'ayant pas plus de pente à un effet qu'au contraire, ils disent : que le Seigneur fasse ce qui est bon à ses yeux : *Quod bonum est in oculis suis faciat*[1].

« Merveilleuse perfection à l'esprit de l'homme de n'être captif d'aucune propre volonté, mais, quoi qu'il arrive, de se trouver content. »

« *Grande sagesse* : cette disposition est une chose très haute... et qui a été louée même par les plus sages des philosophes païens. Elle est fondée sur la sagesse et sur la liberté du cœur; elle approche l'homme de Dieu, le met en état d'être lié à sa divine volonté et le tient en la dépendance de sa puissance.

« Tout de même qu'une balance qui a deux plats également éloignés du centre, autour duquel roule la barre, à laquelle les plats sont suspendus, ne va pas de son poids plus d'un côté que de l'autre (et c'est la position la plus parfaite de la balance), ainsi la volonté ayant son arrêt constant dans la volonté de Dieu, quand un effet se présente avec son contraire, la perfection de la volonté humaine, qui a toute sa force tournée à Dieu, demeure entièrement indifférente à tout, hors de Dieu, et jamais de sa part ne produit rien qui la fasse pencher d'un côté plutôt que de l'autre. Mais elle se tient *en équilibre, attendant de Dieu la détermination de tout :* et Dieu par sa providence, donnera le branle au côté qu'il voudra, et aussitôt qu'il l'a donné et que cette divine volonté est déclarée, l'âme qui ne veut que Dieu seul, s'y porte, sans perdre pourtant son indifférence. Car elle ne s'incline à cet effet par aucun motif tiré de la nature de la chose qui arrive, mais par le motif de la volonté de Dieu, appliqué à cela ou au contraire...

« *Grande paix*. Mais outre une plus grande sagesse, il y a une plus grande paix et plus de repos... Par ce moyen, l'âme demeure dans une parfaite sérénité et liberté, ne laissant aucun lieu à la passion, qui ne vient jamais que pour les biens créés particuliers. Pour qui ne veut rien de particulier, il n'y a point de cause qui allume la passion.

1. I. Reg. III, 19.

Quant au motif pris du vouloir et de l'intérêt de Dieu, il n'excite aucune passion, parce que Dieu n'est que paix, beauté et grandeur, et de lui ne peut résulter que paix.

« L'expérience fait voir que, quoique le zèle de Dieu donne de l'ardeur et quelque apparence d'inquiétude, néanmoins quand l'âme suit les impressions de ce zèle, elle ne perd jamais la paix, la joie et la grandeur qui viennent de l'égalité de l'esprit... »

Parmi les grands biens qui sont le fruit de l'indifférence, trépas de la volonté, Surin place au tout premier rang la paix, dont il ne se lasse pas de chanter les douceurs.

Au second et au troisième livre de son *Traité de l'amour de Dieu*, que de pages enflammées sont de vrais cantiques à la paix!

Il en est un que j'ai déjà cité (I^re^ part., p. 94), mais que le lecteur me saura gré de répéter ici.

« Quel est le premier bien que Dieu donne à ceux qui sont établis en son amour[1] ?

« C'est la paix. Il semble que cela est exprimé par la parole du prophète : « Je ferai couler sur elle comme un « fleuve de paix : *declinabo super eam quasi fluvium pacis*[2]. »

« Ce sont des torrents de paix... Non seulement c'est un calme qui ressemble à la bonace de la mer, ou au cours tranquille des grands fleuves, mais cette paix et ce repos divin viennent dedans comme des torrents qui l'inondent ; et le goût du repos divin non seulement entre dans l'âme et s'en saisit, mais la vient assaillir en la façon de quantité d'eaux.

« Nous trouvons que l'esprit de Dieu fait mention en l'Apocalypse[3] des jeux de harpe et de luth qui sont comme

1. Cet établissement en l'amour de Dieu suppose « *l'indifférence* en toutes choses, seconde disposition excellente que donne l'amour parfait ». (Liv. II, ch. VI.)

2. Isaïe, LXVI, 12.

3. Apoc., XVI, 2 et VX, 2.

des tonnerres. Ce sont les manières d'agir admirables de Dieu : faire des tonnerres qui semblent des luths accordés, faire des concerts de luths qui semblent des tonnerres. Aussi, qui le croira, qui se l'imaginera jamais, de voir des torrents de paix qui enlèvent des chaussées, qui rompent des digues, qui enfoncent des barricades ?...

« Cela se fait néanmoins, et c'est le propre de Dieu de faire des assauts de paix et de silences amoureux. Quand l'âme a été longtemps dans les peines... Dieu la met en assurance, lui donne la confiance ; et ôtant toutes les rides et les plis de son intérieur, il la fonde dans la paix », etc...

« Comment ne pas admirer l'émouvante lucidité de ces pages ? dirai-je en m'appropriant un jugement porté par M. Bremond sur un chapitre du *Catéchisme spirituel*. Quelle richesse ! Quelle plénitude ! Vit-on jamais la métaphysique, la morale (et la poésie) se rencontrer, s'embrasser, se fondre avec plus d'aisance ?

« ... Surin n'est certes pas comparable aux Ruusbrouk, aux Tauler, aux Jean de la Croix, en un mot à ces grands lyriques du mysticisme que le dilettantisme contemporain rougirait de ne pas connaître. Simple, clair, tendu vers la pratique, il règne, incontesté, sur la foule des saints inconnus. Les plus humbles le comprennent, il les éclaire sans les éblouir. Il règne de même sur les maîtres de ce petit monde. Le plus insigne contemplatif du XVIII[e] siècle français, Nicolas Grou, n'est guère qu'un second Surin[1]... »

1. *La conquête mystique*. L'école du *P. Lallemant*, pp. 294-308.

CHAPITRE II

« L'ABANDONNEMENT A DIEU » ET LA « TRÈS PROFONDE OBÉISSANCE D'AMOUR ». SPIRITUALITÉ D'ABANDON AU DIVIN BON PLAISIR. SPIRITUALITÉ D'ÉLAN CHEVALERESQUE

I. — Abandonnement : ce mot, que semble ignorer saint Ignace, revient à maintes reprises dans la *Doctrine spirituelle* et dans les écrits de saint François de Sales, à qui Lallemant l'a sans doute emprunté ; mot heureux qui peint à ravir le mouvement d'amour ou le laisser aller confiant par lequel on se livre aux mains de la Providence, comme l'enfant aux bras de sa mère. Pour se livrer de la sorte, il faut laisser tout le reste et soi-même : « *Abandonner* notre âme, dit l'évêque de Genève, n'est autre chose que *nous défaire* de notre propre volonté pour la *donner* à Dieu. » (*Entret.*, III.)

Le renoncement à soi — quelque nom qu'on lui donne : abnégation, indifférence, dégagement, désengagement du cœur, — est le point de départ, le don de soi est le terme. On ne se défait de soi que pour se donner, s'*abandonner*.

Les quiétistes devaient faire de ce mot un étrange abus. Le P. de Caussade lui a gardé son droit de cité dans la langue catholique, par son beau livre sur *l'Abandon à la divine Providence*. Parmi les auteurs modernes qui l'ont mis en

valeur, vient au premier rang Mgr Gay : *Vie et vertus chrétiennes*[1]. — Dans une page curieuse, pendant de celle où l'évêque de Genève analyse le terme et le concept d'*indifférence*, p. 195, Mgr Gay analyse le terme et le concept d'abandon.

« Nous parlons d'abandon, nous ne parlons plus d'*obéissance*... L'obéissance se rattache à la vertu cardinale de justice (bien qu'elle puisse être pénétrée d'amour), tandis que l'abandon se relie à la vertu théologale de charité. Nous ne disons pas non plus *résignation*, quoique la résignation regarde naturellement la volonté divine, et ne la regarde que pour y céder ; mais elle ne livre pour ainsi dire à Dieu qu'une volonté vaincue ; une volonté, par conséquent, qui ne s'est pas rendue tout d'abord et qui ne cède qu'en se surmontant. L'abandon va beaucoup plus loin.

« Le terme *d'acceptation* ne serait pas non plus le mot propre. La volonté de l'homme acceptant celle de Dieu... semble ne se subordonner à lui qu'après avoir bien constaté ses droits. Cela ne nous mène pas où nous voulons aller. L'*acquiescement* nous y mènerait presque... Toutefois n'entrevoit-on pas qu'un tel acte implique encore une légère discussion intérieure, après laquelle la volonté, d'abord émue en face du saint Vouloir de Dieu, s'apaise ensuite et se laisse faire ? Nous avions le mot de *conformité* Il est très convenable, on peut dire qu'il est consacré. Rodriguez a composé sous ce titre un excellent traité pour son livre si recommandable de la *Perfection chrétienne*. Cependant ce mot dit *plus* un état qu'un acte, et l'état qu'il exprime semble préalablement supposer une sorte d'ajustement assez laborieux. On éveille, en le prononçant, l'idée d'un modèle qu'on a regardé, admiré, et qu'on s'est ensuite efforcé d'imiter. Et là même où la conformité se produit sans travail... elle demeure néanmoins quelque chose de froid. Aurions-nous mieux parlé en nous servant du mot d'*indifférence* qui est aussi un mot très exact et

1. Voir aussi dom Vital Lehodey. *Le saint Abandon* : Amat., Paris, 1911.

très employé ? C'est le grand mot (?) des *Exercices* de saint Ignace. Il exprime, en effet, *l'état* d'une âme qui rend à la volonté de Dieu l'entier hommage dont nous voulons parler ; mais il dit *surtout* cet état au regard de ce que cette âme n'aime plus, au moins d'une affection dominante, et dont par là même elle est dégagée. C'est un mot négatif[1]. L'amour en use, mais comme d'un marche-pied, car rien n'est définitivement positif comme l'amour. Le mot propre ici, c'était donc l'abandon. *L'acte* doux, plein, vivant, ineffable qu'il signifie, n'est-il pas en effet l'inclination la plus naturelle, le besoin le plus intérieur, et par là même le plus impérieux, enfin l'acte suprême, l'acte décisif de l'amour... ?

« S'abandonner, c'est se renoncer, se quitter, s'aliéner, se *perdre* et tout ensemble se *livrer* sans mesure, sans réserve, et presque sans regard à *celui* qui doit posséder... Ce n'est pas précisément aux choses voulues de Dieu qu'il faut s'abandonner d'abord, ni même, j'oserai le dire aux volontés de Dieu, que nous nommons particulières, parce qu'elles sont déterminées à ceci ou cela[2]. Ces choses peuvent être amères ; ces volontés peuvent sembler dures ; mais Dieu, notre bon Dieu n'est ni dur, ni amer : c'est à lui, et à lui seul qu'il s'agit de s'abandonner, c'est en lui qu'il faut se perdre et trépasser[3]. »

1. Dès le « Principe et Fondement » où le mot est employé pour la première fois, saint Ignace ne fait passer son retraitant par l'*indifférence* que pour le conduire à l'amour effectif — non pas sous la formalité d'abandon, mais sous celle de recherche et de *choix du plus agréable à Dieu*, en quoi consiste « la très profonde *obéissance d'amour* ». L'indifférence acquise, en quoi il fait consister le deuxième degré d'humilité, n'est qu'un échelon pour monter au troisième degré par amour de Notre-Seigneur. — Ni au début, ni au cours des *Exercices* l'indifférence n'est vraiment le grand mot, le mot décisif. Nulle part elle ne marque un point d'arrêt.

2. Bien qu'elles ne puissent pas plus se séparer de sa volonté générale, que celle-ci de l'essence divine : tout cela c'est la bonté même.

3. Mgr Gay. *Abandon* II. « Cela fait, ajoute-t-il, on pourra beaucoup plus aisément rester livré à ses divins vouloirs, et à tout ce qui en sort pour nous d'extérieur et de pratique. L'enfant qui se livre aux bras de sa mère, se livre par là même à tous les mouvements que sa mère trouvera bon qu'il fasse avec elle : ces mouvements, s'il les prévoyait, pourraient

II. — Ainsi par l'abandon, on laisse Notre-Seigneur vouloir : on adhère d'avance, non pas précisément à ceci ou à cela (on reste indifférent quant aux choses), mais à Jésus voulant ceci ou cela, selon son bon plaisir.

« La pratique de l'abandon, dit Surin[1] a comme trois degrés...

« Le premier est un désaisissement que l'homme fait de soi-même entre les mains de Dieu, se déchargeant sur lui de tout soin, regardant de même œil les biens et les maux qu'il lui plaira d'envoyer, et se reposant de tout sur la Providence, sans se donner d'autre soin dans les accidents les plus fâcheux, que celui de se soumettre avec amour aux ordres du Seigneur. Dans cette disposition on ne craint rien et on ne désire rien; la santé et la maladie, la pauvreté et les richesses, tout est égal; parce qu'on ne s'affectionne plus à rien, si ce n'est au service et aux intérêts de Dieu. Ainsi éprouve-t-on l'effet de cette parole que Jésus-Christ dit un jour à une de ses plus fidèles épouses : Prends soin de moi, et j'aurai soin de toi. Une personne qui pratique cet abandon, ne peut souffrir dans son cœur le moindre empressement, elle regarde comme un fardeau insupportable d'être obligée de pourvoir aux besoins de la vie, et elle n'y pense qu'autant que la raison et la volonté de Dieu le demande. — La paix, la joie et la liberté, qui sont trois excellents fruits du Saint-Esprit, sont les biens que procure aux âmes le désaisissement de soi-même.

bien l'effrayer; sa mère ne lui fait jamais peur. Voyez donc Dieu tout seul, et tout le reste, à travers lui... »

« Il ne faut pas seulement agréer que Dieu nous frappe, écrivait saint François de Sales à sainte Chantal, mais il faut acquiescer que ce soit sur l'endroit qui lui plaira. Seigneur Jésus, sans réserve, sans si, sans mais, sans exception, sans simitation, que votre volonté soit faite sur père, sur mère, sur fils, sur fille, en tout et partout. Ah! je ne dis pas qu'il ne loit permis de souhaiter et prier pour leur conservation; mais de dire à Dieu : laissez ceci et prenez cela, ma chère fille, il ne faut pas le dire. » (Lettre du 2 novembre 1607.)

1. *Catéchisme spirituel*, I, IV^e^ Part:, ch. VIII.

« Le second degré d'abandon est une perte continuelle que nous faisons de nous-mêmes en toutes sortes de rencontres, par le sacrifice de notre propre intérêt, sacrifice qui va jusqu'à nous compter pour rien, et à nous oublier entièrement nous-mêmes ; jusqu'à mettre notre contentement dans les contradictions des hommes, parce que le bon plaisir de Dieu s'y trouve ; jusqu'à ressentir une joie singulière dans les événements les plus imprévus, parce qu'il n'y a rien du nôtre, et qu'ils sont un pur effet de la volonté de Dieu.

« Le troisième degré d'abandon consiste à renoncer à toute sollicitude, pour se remettre absolument entre les mains de la Providence : non seulement pour tout ce qui concerne la vie présente, et l'usage des choses extérieures, mais encore pour tout ce qui regarde le salut et la perfection : de sorte qu'on abandonne tout à Dieu, pour le temps et pour l'éternité. Au reste, cet abandon ne bannit point la vigilance et le travail nécessaire pour avancer dans la vertu ; il exclut seulement les désirs inquiets, l'application immodérée et les soins trop empressés... qui viennent de l'amour-propre plus que du désir de plaire à Dieu. »

Le P. Lallemant sous le nom d'*entier abandonnement* prêche surtout la « *résignation entière* entre les mains de la Providence » pour ce qui concerne les supérieurs et les emplois.

« Nous devons une bonne fois nous *résigner entièrement* entre les mains de la Providence de Dieu. Que les supérieurs nous soient peu affectionnés, n'importe, Dieu disposera toujours de nos emplois de telle sorte que celui qu'il nous a destiné nous arrivera infailliblement. Que s'il permet quelquefois, pour punition de nos péchés, que les supérieurs manquent ou de charité, ou de prudence dans leur conduite à notre égard, quand nous nous sommes confessés des fautes qui nous auront attiré ce châtiment, et que nous aurons fait pénitence, Dieu par sa miséricorde, réparera au double le désavantage qui nous aura pu arriver.

« Ainsi nous ne devons point nous mettre en peine d'avoir des supérieurs qui nous soient amis, ou de gagner leurs bonnes grâces, ni leur parler pour nos emplois, ni interposer d'autres personnes qui leur parlent en notre faveur...

« Que devons-nous donc faire ? attendre et acquiescer ! Attendre des mains de la Providence les supérieurs qu'elle aura choisis pour nous ; et une fois l'affaire décidée, acquiescer à toutes les conséquences, à mesure qu'elles se déroulent ; et si nous sommes maltraités des supérieurs ou de quelques autres personnes : *premièrement*, nous persuader que nous l'avons bien mérité, si ce n'est cette fois, du moins en d'autres rencontres ; *secondement*, rentrer en nous-mêmes, et si nous sommes coupables demander pardon à Dieu ; *troisièmement*, ne regarder l'injure que nous croyons qu'on nous fait, que comme venant de Dieu, qui la permet pour notre bien, et qui avait la volonté de la permettre avant que les supérieurs ou ces autres personnes eussent la pensée de nous la faire ; *quatrièmement*, adorer humblement et du fond du cœur cette volonté de Dieu et cette disposition de sa providence, et nous y soumettre avec une *parfaite résignation*, estimant que ce qui est un effet de la haine ou de l'envie des hommes pour nous abaisser, sera un moyen dont la bonté de Dieu se servira pour nous élever à un plus haut degré de gloire, si nous sommes fidèles. C'est ce que nous voyons dans l'exemple de Joseph et dans celui de Jésus-Christ même. Apprenons donc à servir Notre-Seigneur dans un *entier abandonnement de nous-mêmes.* »

Les plus belles pages peut-être de la *Doctrine spirituelle* sont celles où, sous l'image de « Royaume de Dieu », sont décrits la genèse, l'exercice et le mérite du saint abandon.

« Pour l'établir en nous, nous devons faire trois choses :

1. « Il faut bannir de notre cœur toute autre domination que celle de Dieu, et nous rendre entièrement libres des affections qui nous assujettissent aux créatures... Dieu veut régner seul dans le cœur...

2. « Après avoir secoué la domination des créatures, il faut nous lier à la conduite de Dieu par une étroite dépendance qui demande que nous nous *abandonnions* à lui sans réserve et sans souci de l'avenir, que nous hasardions nos affaires et nos intérêts entre les mains de Dieu, surtout en ce qui concerne l'obéissance, ne nous donnant aucun mouvement par nous-mêmes et nous laissant gouverner comme de petits enfants ; que nous nous offrions libéralement à toutes les volontés futures de Dieu, et que nous nous *résignions pleinement* aux présentes, acceptant tout de sa main sans nous plaindre et sans nous permettre de désirer autre choses.

3. « En tout cela il faut procéder d'une manière intérieure, réglant tous les mouvements de notre cœur par l'instinct de Dieu. Conduite qui comprend trois actes. Le premier, de consulter en toutes choses l'oracle intérieur et l'Esprit divin, de peur que l'esprit humain ne le prévienne. Le deuxième, d'accomplir avec fidélité ce qu'il ordonne : autrement il se retire et se cache. Le troisième, de faire tout en la vue de Dieu, par hommage à son être souverain et en union avec son Esprit. »

A ce compte, loin « de se chercher et de se trouver en tout, en allant toujours à soi-même, on ira au bon plaisir de Dieu pour s'y perdre et y trépasser, dans « l'extrême indifférence de la volonté ».

M^gr Camus montre comment, dans les maladies, l'évêque de Genève pratiquait cette extrême indifférence, dont la fleur est l'abandon.

« Je n'ay jamais veu nostre bien-heureux Père malade qu'une fois, et je fus peu de temps auprès de luy, mais ceux qui l'ont veu malade plus souvent et plus longtemps, nous ont raconté des merveilles de sa patience, de sa douceur, de son indifférence en ses souffrances.

« Pour moy mes Sœurs, il faut que je vous avoüe que tout ce que j'avais leu dans cet excellent

traité du Purgatoire que nous avons de saincte Catherine de Gennes me revint en mémoire quand je le vy couché dans un lict, souffrant avec une patience meslée de tant d'amour et de douceur que si Salomon estimait plus heureux les morts que les vivants, j'estime bien plus heureux que les sains ceux qui sont malades de ceste sorte.

« Sainte Catherine de Gennes représente une âme qui est au purgatoire, si parfaitement unie à Dieu par charité qu'il n'est pas en son pouvoir de former la moindre plainte, n'y d'avoir un seul petit désir qui ne soit en tout conforme au divin vouloir. Si que elles veulent estre là tout autant qu'il plaira à Dieu, d'une volonté si contente et si constante, que pour rien qui soit elles ne voudraient estre autre part si Dieu ne le voulait ainsi.

« Nostre bien-heureux Père souffrait de la sorte, et sans regretter en aucune façon les services qu'il eust pu rendre à Dieu et au prochain dans la santé. Il voulait souffrir parce que tel estait le bon plaisir de Dieu, qui avait les clefs de sa vie et de sa mort, de sa santé et de sa maladie, et tout son sort en ses mains. Il sçait bien ce qu'il me faut, disait-il, et mieux que moy, laissons-le faire; c'est le Seigneur, qu'il fasse ce qui est aggréable devant ses yeux. O Dieu, votre volonté soit faite et non la mienne : ouy, Père céleste, je le veux, puisqu'il a esté trouvé bon devant vous. Oüi, Seigneur, je le veux, et que vostre loy, c'est-à-dire, vostre volonté, soit à toujours gravée au milieu de mon cœur.

« Si on luy demandait s'il prendrait bien cecy ou cela, une médecine, un boüillon, s'il voulait

estre saigné, scarifié, et choses semblables ; il ne respondait autre chose, sinon :

« Faittes au malade ce qu'il vous plaira ; Dieu « m'a mis en la disposition des médecins. » Comme s'il eust dit avec David : *Ecce in flagella paratus sum, et dolor meus in conspectu meo semper.* On ne vid jamais rien de plus simple ny de plus obeyssant; car il honorait Dieu dans les médecins... (*L'Esprit de saint François de Sales*, section XXI, son indifférence dans les maladies).

III. — Mais à côté de l'*abandonnement* qui fait que l'âme, *extrêmement* indifférente, se perd et trépasse dans la volonté de Dieu, dite *de bon plaisir*, il y a *la très profonde obéissance d'amour*, pour le seul motif de la très parfaite bonté qui est en lui, lorsqu'il déclare ses intentions par sa volonté *signifiée*[1].

Il s'agit alors non seulement de vouloir passivement, pour ainsi dire, et négativement, en disant : *Fiat !* mais de vouloir positivement en désirant et en choisissant ce qui est plus conforme à sa

1. « Les commandements qu'il veut que nous fassions, les conseils qu'il désire que nous suivions .. ce qu'il veut que nous aimions... tout cela s'appelle la volonté signifiée de Dieu, parce qu'il nous a signifié et manifesté qu'il veut et entend que tout cela soit aymé et pratiqué. Or, d'autant que cette volonté signifiée, procède par manière de désir et non par manière de vouloir absolu... Dieu fait trois actes de sa volonté pour ce regard : il veut que nous puissions résister; il désire que nous ne résistions pas; et permet néanmoins que nous résistions... Quand nous obéissons, il contribue par son secours, son inspiration et sa grâce... (*Amour de Dieu.* Liv. VIII, ch. III.)

Mais à nous de nous décider avec sa grâce... Ici, il n'y a plus d'abandon, ni de pur laisser-faire Dieu. « Eh quoi ! n'est-il pas bon de laisser faire Dieu? Oui certes, quand il veut faire et quand c'est à lui de faire. Mais quand il faut que l'âme agisse, si elle vient à cesser indiscrètement, c'est alors que le diable opère. » (P. Surin. *Catéchisme spirituel* t. L, part. V, ch. III.)

volonté. Y a-t-il hésitation sur l'objet à choisir? l'âme restant indifférente gardera son équilibre et n'en sortira que pour choisir le mieux.

« Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon playsir éternel, un cœur sans choix [1] également disposé à tout, sans aucun autre object de sa volonté que la volonté de son Dieu, qui ne met point son amour ès chose que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut; c'est pourquoi quand la volonté de Dieu est en plusieurs choses, *il choysit*, à quel prix que ce soit, celle où il y en a plus [2]. Le bon playsir de Dieu est au mariage et en la virginité; mais parce qu'il est plus en la virginité, le cœur *choysit* la virginité. quand elle luy devrait couster la vie... La volonté de Dieu est au service du pauvre et du riche, mais un peu plus en celuy du pauvre, le cœur indifférent choisira ce *party*. » (Liv. IX, ch. IV.)

Mais, pour choisir, à quelque prix que ce soit, le parti où il y a plus de volonté de Dieu, ne faut-il pas de toute nécessité que notre volonté à nous conserve son *équilibre*, son *indifférence* — durant une délibération qui s'impose — jusqu'à ce que le plus parfait nous apparaisse, par conséquent n'est-ce pas le non-agir qui sera la règle ici?

Sans aucun doute, répond notre Saint! Il faut seulement se garder de peser et délibérer trop longtemps pour les choses de peu de conséquence.

« Je vous advertis en effet, Théotime, d'une tentation

1. Sans choix égoïste pour la satisfaction d'un bon plaisir, personnel, *sine differentia*, on se met en arrêt pour arriver au désir et au choix du meilleur.

2. Nous voici en plein dans la doctrine du *Fondement* de saint Ignace.

ennuyeuse qui arrive maintes fois aux âmes qui ont un grand désir de suivre *en toutes choses ce qui est le plus selon la volonté de Dieu*... Car l'ennemi en toutes occurrences les met en doute si c'est la volonté de Dieu qu'elles facent une chose plustôt qu'une autre : comme, par exemple, si c'est la volonté de Dieu qu'elles mangent avec l'ami ou qu'elles ne mangent pas, qu'elles prennent des habitz gris ou noirs, qu'elles jeusnent le vendredi ou le samedi; en quoy elles consument beaucoup de temps, et tandis qu'elles s'embarrassent à vouloir discerner ce qui est meilleur, elles perdent le loysir de faire plusieurs biens, desquels l'exécution serait plus à la gloire de Dieu que le discernement du bien et du mieux auquel elles se sont amusées. On n'a pas accoustumé de peser la menue monnoye ains seulement les pièces d'importance : le traffiq serait trop ennuyeux, s'il faillait peser les solz, les liars, les deniers et les pites : ainsi ne doit-on pas peser toutes sortes de menues actions... Il faut mesurer notre attention à l'importance de ce que nous entreprenons...

« Le *choix* de la vocation, le dessein de quelque affaire de grande conséquence, de quelque œuvre de longue haleyne, ou de quelque dispence bien grande, le changement de séjour, et telles semblables choses, méritent qu'on pense sérieusement ce qui est plus selon la volonté divine; mais ès menues actions journalières... il faut aller tout à la bonne foy[1]... »

En fin de compte, étant présupposée cette disposition de ne choisir que le mieux : *unice... quæ magis ad finem*, comme dit saint Ignace, et *cette attente* de la volonté, mise en équilibre, avec parfait dégagement du mal et du moins bien — même licite —, d'où nous faudra-t-il attendre la manifestation du mieux?

« Ès choses même de conséquence, il faut être bien humble, répond François, et ne point penser de trouver la volonté de Dieu à force d'examen et de subtilité de

1. Liv. VIII, ch. XIV.

discours; mais après avoir demandé la lumière du Saint-Esprit, appliqué notre considération à la recherche de son bon playsir, pris le conseil de nostre directeur et, s'il y echeoit de deux ou trois autres personnes spirituelles, il faut *se résoudre* et *déterminer* au nom de Dieu[1]... »

On voit donc par tous ces éclaircissements et ces réponses que le saint Docteur n'estime pas moins « la très profonde obéissance d'amour » que « l'abandonnement », et qu'il fait de la sainte *indifférence* au sens ignatien, le *prélude* indispensable de l'une comme de l'autre.

« Nous n'avons pas à choisir entre l'obéissance et l'abandon, dirai-je avec dom Vital Lehodey, ils doivent marcher de conserve et dans l'union la plus étroite[2].

1. *Ibid.*

2. Pour ma part j'aurais aimé d'aussi nettes déclarations au troisième corollaire du chapitre III de « *Saint François de Sales* directeur d'âmes. » « Si le mérite d'un acte, écrit M. Vincent, a pour mesure la volonté de Dieu et le degré d'adhésion que nous donnons, en le faisant, à cette volonté supérieure, le « blanc de la perfection », comme dit saint François de Sales, n'est-il pas d'abandonner en quelque sorte le choix de nos actes à Dieu? » (p. 205.)

Je me permettrai de modifier ainsi cette phrase : « Si le mérite d'un acte a pour mesure la volonté de Dieu — la volonté signifiée comme la volonté de bon plaisir — et le degré d'adhésion que nous donnons, en l'accomplissant, à cette double volonté, le « blanc de la perfection » comme dit saint François de Sales, n'est-il pas, dans le cas de la volonté divine signifiée, de choisir la chose où il y a plus du vouloir divin et dans le cas de la volonté de bon plaisir, de nous abandonner dans une extrême indifférence?

Mais abandonner le choix de nos actes à Dieu, même en ajoutant « en quelque sorte » me semble une expression susceptible d'un sens fâcheux, qui bien évidemment est loin de la pensée de l'auteur.

Oui, laissons-nous faire par la vie, soumettons notre vouloir aux circonstances de temps, de lieux, de personnes, par où se déclare à nous la volonté divine, « cette indifférence ou cette acceptation... sera le couronnement de l'ascèse » — à une condition toutefois : c'est que « la très profonde obéis-

L'obéissance à la volonté de Dieu signifiée est le moyen normal de parvenir à la perfection. Bien loin de vouloir déprécier la soumission à la volonté du bon plaisir divin, nous en proclamons la haute importance et l'influence décisive... Il n'en reste pas moins vrai que l'obéissance à la volonté signifiée demeure, au milieu des événements accidentels et variables, le moyen fixe et régulier, la tâche de tous les jours et de chaque instant[1]. C'est par là qu'il faut commencer, c'est par là qu'il faut continuer et finir.

Que les justes éloges décernés au saint abandon ne portent personne à le poursuivre avec un zèle exclusif, comme s'il était la voie unique et totale. Il est certes une part importante de la voie, il n'en saurait contenir la totalité. Autrement, que fait-on de l'obéissance? (« la très profonde obéissance d'amour »)?

...Dire que Dieu « nous emporte entre ses bras » et nous fait faire « ses grands pas » dans l'abandon, et que nous faisons « nos petits pas » dans l'obéissance, n'est-ce pas déprécier l'une et surfaire l'autre[2]?

sance d'amour » à la volonté signifiée, — que nous devons nous efforcer de connaître — ne soit pas laissée de côté; sans quoi certaines âmes ne risqueraient-elles pas de glisser au quiétisme?

1. Dom Vital Lehodey a non seulement en vue les préceptes et les conseils, mais les prescriptions d'une Règle religieuse, les exemples de Notre-Seigneur, et des saints... enfin tout ce par quoi Dieu signifie sa *volonté*, ses désirs...

2. « On fait des promesses bien belles. On nous annonce que l'abandon est la méthode la plus simple, la plus rapide, la plus puissante... On semble promettre qu'en disant : *Fiat* nous aurons évité les mille difficultés quotidiennes qui empêchent notre sanctification. Il en serait ainsi, si Dieu nous dictait ouvertement et à chaque instant ce qu'il demande de nous. Il suffirait alors de répondre comme Marie : *Fiat mihi!*

Pourquoi nos pas ne seraient-ils pas tous grands? Il n'est pas nécessaire pour cela que l'objet de l'obéissance soit difficile et relevé; il suffit que les intentions soient pures et les dispositions saintes...

Il reste que nous devons respecter toute volonté de Dieu, mener de front l'obéissance à sa volonté signifiée et l'abandon à son bon plaisir, et qu'en l'un comme en l'autre, il ne veut pas, en général, nous sanctifier sans nous; il faudra son action et la nôtre: et nos progrès seront proportionnés à notre bonne volonté[1].

Ceux-là fausseraient étrangement la pensée de saint François de Sales, du P. Lallemant et du P. Surin, qui essayeraient de tout ramener au laisser-faire Dieu et à l'abandon sans choix, sous prétexte que c'est là le point culminant de l'ascèse... Point culminant, dès là qu'il s'agit de soumission à la volonté de bon plaisir; mais non point quand la volonté signifiée est en jeu. Il faut alors, à moins de révélation directe, examiner, peser le pour et le contre, prendre sa décision et agir.

« Puisque Dieu veut que je fasse ce qu'il m'ordonne, il veut que j'aye le vouloir de le faire. Dieu m'a signifié qu'il voulait que je sanctifiasse le jour du repos : puisqu'il veut que je le fasse, il veut donc que je le veuille faire, et que pour cela j'aye mon propre vouloir, par lequel je suive le sien, me conformant et correspondant à iceluy »[2].

mais dans les décisions à prendre, ce n'est point là le cas normal. Il faut se passer de révélation directe, peser le pour et le contre afin de ne pas aboutir à l'inertie... » P. Poulain. — *Grâces d'oraison*, 4e édition, p. 534.

1. *Le Saint Abandon*, p. 25-26.

2. *Traitté de l'amour de Dieu*. Liv. IX, ch. XIV.

IV. — Bien que l'abandon, soumission filiale, pleine de confiance et d'amour, puisse être conseillé, comme un idéal à toute âme avancée, remarque dom Lehodey, l'usage se répand d'aller plus loin. Cette simple attente semble-t-elle trop passive à notre siècle épris d'activité et de dévouement? Toujours est-il qu'au lieu de laisser à Dieu le soin d'arranger toutes choses, et sans attendre en paix qu'il choisisse à son gré, on va de l'avant, on s'offre, on se consacre, on se livre.

Certains ne veulent comprendre l'abandon qu'avec cet élan. On ne dit plus simplement à Dieu : « Sans vous demander la souffrance, je suis prêt, avec votre grâce à tout ce que vous voudrez et je m'y porterai de bon cœur », on lui dit : « Ne craignez pas de m'envoyer la souffrance, je la désire, je la demande presque, vous comblerez mes vœux secrets en me l'octroyant. » Cette oblation n'est plus l'abandon de saint François de Sales. Si elle n'est pas encore l'offrande en victime, elle s'en rapproche beaucoup[1]. On ne peut

1. Toute offrande en victime n'implique pas nécessairement une demande de souffrance pour satisfaire à la justice de Dieu, au nom des pécheurs. Il y a l'offrande, comme victime d'holocauste à l'amour de Dieu, telle que la fit, deux ans avant sa mort, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.

Voici la dernière partie de cet acte d'offrande, enrichie d'indulgences, en date du 31 juillet 1923.

« Afin de vivre dans un acte de parfait amour, je m'offre comme victime d'holocauste à votre amour miséricordieux, vous suppliant de me consumer sans cesse, laissant déborder en mon âme les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en vous, et qu'ainsi je devienne martyre de votre amour, ô mon Dieu!

« Que ce martyre, après m'avoir préparée à paraître devant vous, me fasse enfin mourir, et que mon âme s'élance sans retard dans l'éternel embrassement de votre miséricordieux amour.

« Je veux, ô mon Bien-aimé, à chaque battement de mon

la permettre qu'avec prudence, c'est-à-dire aux âmes qui ont fait leurs preuves. Il est impossible de la conseiller à tout le monde. Avant de porter si haut les désirs, qu'on s'exerce à bien faire la volonté de Dieu signifiée et à sanctifier les croix de chaque jour[1].

Ces conseils nous semblent parfaits, en tant qu'ils visent le vœu de victime à la justice divine ou les oblations analogues. Le vénérable religieux aurait-il aussi en vue telle offrande où l'on demande positivement à Dieu la grâce d'imiter Notre-Seigneur dans le support des injures et de la pauvreté, pourvu que Dieu en soit mieux servi et glorifié... ? Non, sans doute, car il n'est pas sans savoir que c'est là une pratique qui remonte bien au delà de « notre siècle », et qui, du reste, a toutes les approbations de l'Eglise, puisque c'est l'offrande même du *Règne* de saint Ignace.

L'idéal proposé par le Saint, est, semble-t-il, plus haut que l'idéal même de l'abandon. Sans attendre que Dieu manifeste son bon plaisir par un événement *à venir*, l'auteur des *Exercices* voit dans cet événement *passé et toujours présent* qu'est l'exemple et l'amour de Notre-Seigneur, un excitant à sortir de l'indifférence et de l'attente, si abandonnée et amoureuse qu'elle soit. Alors, pour devenir en réalité plus semblable au Maître et à l'ami divin, « on va de l'avant, on s'offre, on se consacre, on se livre », on demande positive-

cœur, vous renouveler cette offrande un nombre infini de fois, jusqu'à ce que, les ombres s'étant évanouies, je puisse vous redire mon amour dans un face à face éternel ! !! »

(*Histoire d'une âme*. Ch. VIII). Voir Appendice III.

1. Cf. Dom Lehodey, *ibid.*, p. 72.

ment à être humilié et pauvre comme lui. C'est demander à être *victime*, donc à souffrir, oui, mais dans le domaine restreint de l'humiliation et de la pauvreté, par amour pour Jésus pauvre et humilié, et avec cette clause nettement exprimée que tout sera plus conforme à la gloire de Dieu et à son service.

Nous n'avons donc pas là une spiritualité de simple résignation, ou de conformité plus ou moins empressée à accepter le vouloir divin. N'avons-nous pas mieux que l'abandon ? Cet abandon, fût-il total et joyeux, n'est que l'attitude expectante du brave soldat sur la défensive. Le soldat du Règne prend crânement l'offensive; il est l'homme de l'intrépidité, de l'élan chevaleresque et des initiatives généreuses. « Ceux qui voudront montrer plus de cœur, dit saint Ignace, et se signaler en tout ce qui est du service de leur Roi éternel et universel Seigneur, non seulement s'offriront tout entiers au travail, mais encore, *agendo contra*, prenant l'offensive contre leur propre sensualité et contre leur amour charnel et mondain, ils feront des offres d'une plus grande valeur et d'un plus grand poids, lui disant :

« O éternel Seigneur de toutes choses, appuyé sur votre faveur et votre secours, je fais mon oblation devant votre infinie Bonté, en présence de votre glorieuse Mère et de tous les Saints et Saintes de la Cour céleste; protestant que ma volonté, mon désir et ma détermination délibérée est — pourvu que ce soit aussi votre plus grand service et votre plus grande gloire, — de vous imiter en supportant toute injure, tout mépris et toute pauvreté

tant actuelle que spirituelle, si votre Majesté très sainte veut me choisir et me recevoir pour cette manière et cet état de vie. » (*Exercices* de saint Ignace.)

CHAPITRE III

LE MONDE D'APRÈS SAINT IGNACE ET LES GRANDS SPIRITUELS IGNATIENS DU XVII[e] SIÈCLE

Saint François de Sales ne parle guère du *monde* qu'à Philothée — dans l'*Introduction* —, et aux personnes séculières — dans ses lettres de direction; — son but est de les armer contre les attaques des *mondains* et de les prémunir contre les périls de la *vie mondaine*, surtout s'ils s'aventurent vers cette « haute mer du monde » que sont l'armée et la cour.

Ce n'est pas précisément le point de vue du P. Lallemant et de ses disciples, lorsqu'ils abordent ce sujet; pas plus que ce ne fut celui de saint Ignace, dans ses *Constitutions* : s'adressant à des âmes religieuses, qui ont brisé avec la vie du monde, ils les mettent en garde contre l'esprit mondain, dont ils dénoncent les infiltrations subtiles et perverses jusque dans les religions les mieux réglées. Pas de compromis, pas de transaction avec l'ennemi, auquel ils jettent avec une intransigeance qui peut paraître dure, mais qui n'est que logique, la malédiction de l'Évangile :

væ mundo a scandalis, malheur au monde à cause de ses scandales !

Pour mieux apprécier le bien-fondé de ces sévérités, une étude préalable s'impose. Qu'est au juste la *réalité* concrète que les écrivains du Nouveau Testament placent sous ce mot : *le monde ?*

Nous examinerons ensuite si saint Ignace ou Lallemant et ses disciples auraient dépassé la mesure en maudissant le monde à leur tour.

Enfin, jetant un coup d'œil sur saint François de Sales, directeur d'âmes, nous nous assurerons que certaines indulgences à l'égard du monde sont chez lui plus apparentes que réelles, et que s'il a proclamé possible dans le siècle la vie dévote et même la vie parfaite, c'est à condition d'anathématiser l'esprit mondain.

I

Le monde ! Je ne sais s'il est une expression qui revienne plus souvent sous la plume des écrivains du Nouveau Testament. C'est saint Jean, puis saint Paul qui en font le plus fréquent usage. Le mot ne se trouve que deux fois dans l'évangile de saint Matthieu, trois fois dans celui de saint Marc, et quatre fois dans celui de saint Luc. Mais dans presque tous les cas où il est employé, que ce soit par Notre-Seigneur ou par les écrivains sacrés, il vise des personnes ou des choses dont on peut dire : « voilà l'ennemi ! »

Jésus-Christ n'a jamais eu à l'égard du monde

que des paroles d'une sévérité inouïe. Lui, le bon Pasteur, qui courait après la brebis égarée, qui réhabilitait Madeleine, qui renvoyait absoute la femme coupable, qui accueillait miséricordieusement les publicains et prenait son repas dans leurs maisons, lui qui priait pour ses bourreaux et promettait le ciel au larron pénitent, il n'a jamais eu pour le monde une parole d'indulgence ou de bonté. « Malheur ! malheur au monde », répète-t-il (Matth. 18, 7). « Je ne prie pas pour le monde ». (Jo. 17, 9). « Je prie pour ceux-là, ô mon Père, que vous m'avez donnés, car ils sont vôtres » (*ibid.*), etc. — Voilà le verdict de Jésus ! il condamne !

Innombrables sont les textes de l'évangile et des épîtres de saint Jean, où la même condamnation est formulée. « Mes petits enfants, dit-il, n'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. » Et la raison qu'il donne de le haïr, c'est que « tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie »[1]. « Le monde repose tout entier sur le mal », dit-il encore ; donc, pas de quartier !

Saint Paul ne se borne pas à dire comme l'apôtre bien-aimé : « n'aimez pas le monde », il veut qu'on l'ait en horreur, qu'on le regarde comme un crucifié, comme un pendu !

Entendons bien toute la force de l'expression. L'apôtre ne dit pas simplement « que le monde soit pour vous quelque chose d'indifférent, ou quelqu'un qui n'existe pas, qui ne compte pas plus qu'un mort ; il dit : voyez en lui un pendu,

1. Ia Jo. II, 15-16

un crucifié, c'est-à-dire un infâme et un maudit ! »[1].

On chercherait en vain dans tout le Nouveau Testament une atténuation à ces sévérités ; ce qui ne laisse pas d'être infiniment troublant. Est-il donc possible qu'elles visent ce que, dans le langage courant, nous appelons communément *le monde ?*

Dieu, disons-nous, a créé le monde en six jours ! Et Jésus, si rigoureux qu'il fût en parlant du monde, n'a-t-il pas affirmé que Dieu l'a aimé jusqu'à livrer pour lui son fils unique ?

De même on dit couramment d'une jeune fille qu'elle a fait son entrée dans le monde ; ou qu'elle quitte le monde, qu'elle renonce au monde.

C'est une personne qui sait son monde, dit-on encore ; ce sont des gens qui fréquentent le grand monde ; c'est un homme du monde, etc., etc.

Le monde dans ces différentes expressions signifie ou l'univers, ou l'humanité, ou la société, ou une catégorie de la société, celle qui se distingue par l'éducation, la politesse, les usages de la bonne compagnie, ou encore les personnes comme il faut, les gens de la haute classe, ou enfin la famille même, les gens qu'on a autour de soi et qu'on appelle son monde.

Eh bien, non, il n'est pas possible que les malédictions de Jésus-Christ, les condamnations de ses apôtres et de tous ses saints tombent sur le monde ainsi entendu ! Le mot doit avoir un autre sens dans la langue évangélique et apostolique.

En réalité, le monde si maltraité par le Sauveur

1. *Crux Judeis non erat tam instrumentum mortis quam signum infamiæ et maledictionis.* Cornely. — *Maledictus qui pendet in ligno.* Galat. III, 13.

n'est point l'univers, la nature, la collectivité des êtres. Là, rien de haïssable, rien qui mérite malédiction ; au contraire.

Le monde est un livre
Sans fin ni milieu,
Où chacun pour vivre
Cherche à lire un peu.
Phrase si féconde
Qu'en vain on la sonde :
L'œil y voit un monde,
L'âme y voit un Dieu[1].

Pas plus haïssable en soi la collectivité des hommes — Jésus n'est-il pas mort pour tous les hommes ? — ni telle classe de la société, celle qui est la plus élevée hiérarchiquement, qui se distingue par la naissance, le rang, la fortune. Si ce n'est pas la terre classique de la sainteté, ce peut être la terre de la vertu et de la fidélité à Dieu.

Nous pouvons en croire Bourdaloue, d'ailleurs si justement sévère pour les *mondains*.

« Pour ne rien exagérer, dit-il dans un de ses sermons[2], il y a un monde dont la société peut être innocente, et avec qui vous pouvez converser. Dieu s'est réservé partout ses serviteurs, et au milieu des eaux qui inondèrent la terre, il y avait une arche qui renfermait une famille sainte et une assemblée de justes. Ainsi jusque dans le *siècle*, il y a un monde fidèle, un monde réglé, un monde, si je puis m'exprimer de la sorte, qui n'est point monde. Dès que vous vous en tiendrez là et que

1. Victor Hugo.

2. Sermon pour le XIV[e] Dimanche après la Pentecôte « sur l'éloignement et la fuite du monde ». Péroraison.

du reste vous garderez toute la modération nécessaire, c'est-à-dire que vous ne passerez point les bornes d'une bienséance raisonnable, d'une amitié honnête, et si vous le voulez, d'une réjouissance modeste et chrétienne, j'y consentirai. »

Mais à quoi donc ne consentira-t-il pas ? et quel est donc enfin le monde qui est *monde* dans toute la force de l'expression ? Ne serait-ce qu'une abstraction pure ?

Oh ! non, certes ; en nous comme autour de nous, c'est, hélas ! une trop vivante réalité.

On l'a défini « la mise en train des péchés capitaux »[1]. Non seulement la définition est jolie ; mais comme elle est significative et pleine de sens ! Qu'est-ce qui met en train, en effet, l'orgueil, l'avarice, la luxure et le reste ?

En nous, ce sont des énergies perverses et pervertissantes : les concupiscences ou convoitises énumérées par saint Jean.

Autour de nous, ce sont des choses et des personnes :

1° *Des choses*, c'est-à-dire des amorces, des excitants, des aliments extérieurs de la concupiscence des yeux, de la concupiscence de la chair et de l'orgueil de la vie ! gloire ou gloriole, louanges et honneurs, richesses et plaisirs, luxe, bien-être et confortable excessifs, libertés inavouables des modes, des danses, etc.

2° *Des personnes*, c'est-à-dire l'ensemble de ceux qui vivent comme si l'univers sensible seul existait, et pour qui il est tout.

1. Octave Feuillet.

Donc, de ceux qui ne croient pas à la vie éternelle ni au Dieu invisible.

Donc, de ceux qui n'*estiment* et ne recherchent que les biens *visibles* et présents.

Jouir de la vie, s'y installer, y être rois en écrasant le faible et le pauvre; chercher par tout moyen gloire, honneur, richesses; faire cas uniquement de ce qui paraît, donc tolérer les pires déchéances et perversions intimes, pourvu que l'enveloppe extérieure reste correcte, tel est leur programme.

Ils ne reculent pas même devant l'organisation systématique du règne du péché.

Voici des hommes qui ont expérimenté en eux-mêmes et reconnu en autrui tout le contraire de la pureté et de la sainteté, je veux dire ces ferments de vices inoculés à tout être humain, du fait du péché originel. Ces ferments, ces germes morbides, loin de chercher à les étouffer, et de faire dominer la vie spirituelle sur la vie animale, ils les cultivent, en faisant appel à tous les aliments des convoitises et à tous les excitants du péché.

Le péché ! demandez-leur ce qu'ils en font : ils vous répondront avec Renan : « Je crois bien que je le supprime... Il n'y a pas plus de différence entre le mal et le bien qu'entre les nuances du cou d'une colombe. Après tout, c'est peut-être le libertin qui pratique la vraie philosophie de la vie... »

Ainsi supprimer le péché, parce qu'il n'y a pas d'Être suprême à offenser par le péché; ou en faire quelque chose de normal, l'ériger en système, en institution, ayant autant de droit à exister que la vertu; opposer ses béatitudes aux béati-

tudes du bien; travailler à étendre, à assurer, à perpétuer son règne par la parole, la plume, les arts, les lois, les coutumes, les modes, en prenant pour ainsi dire comme cri de ralliement le mot du Satan de Milton : « O mal, sois mon bonheur ! » c'est là *le monde*, le monde que Jésus-Christ a maudit et dont il déclare l'esprit irréductible au sien : *Væ mundo a scandalis!* »[1]. C'est l'organisation systématique du scandale — ruine des âmes ; c'est l'embrigadement des esprits dévoyés et des volontés perverties ; c'est le groupement hostile et militant des forces ennemies du surnaturel ; c'est l'église du mal enfin, avec deux commandements, au lieu de six : « *corrumpere et corrumpi hoc vocatur sæculum ;* être corrompu et corrompre. c'est ce qu'on appelle le monde »[2].

En faut-il davantage pour le regarder comme un *crucifié*, comme un *pendu*, qui n'est propre qu'à inspirer l'horreur?

Pourquoi, dira-t-on peut-être, ne pas s'en tenir à l'indifférence et au dédain ? Pourquoi même ne pas essayer de certains compromis ? Pourquoi ce radicalisme dans la haine et l'implacable guerre qui s'ensuit[3] ? Parce que, nous venons de le voir,

1 L'esprit du monde est exactement l'opposé de l'esprit de foi. Jésus-Christ l'a caractérisé nettement en disant : *Vos de deorsum estis, ego de supernis sum ;* et saint Paul en ajoutant : *Hæc est victoria quæ vincit mundum fides nostra.* — Le monde étant *nécessairement* l'ennemi de Jésus-Christ pour qui le surnaturel *seul* a de la valeur, Jésus-Christ doit le haïr pour le mal qu'il fait à ses disciples, comme le monde hait Jésus-Christ et le bafoue, parce qu'il se présente avec les dehors de la misère, de la pauvreté, de la souffrance, et qu'il veut, sous cet extérieur méprisable, être adoré.

2. Tacite.

3. Ce radicalisme pénètre certaines pages fameuses des

en analysant tous ses éléments intérieurs et extérieurs, le monde c'est véritablement *l'ennemi*, l'ennemi de Dieu, et notre ennemi à nous, comme Satan, dont il est le suppôt; et que vis-à-vis d'un ennemi pareil, la seule attitude qui convienne est celle-là.

En vain dirait-on qu'à les prendre en elles-mêmes les pompes de Satan, gloire, honneurs, renommée, richesse, confortable, plaisirs, etc., sont choses indifférentes. Peut-être; mais il y a

Exercices spirituels, dont Mgr d'Hulst se déclarait bouleversé et presque scandalisé au premier abord.

« Au troisième point de la contemplation du Règne, écrit-il dans ses notes de Retraite, quand saint Ignace me demande si je veux être de ceux qui font au Roi éternel des offres d'un plus grand prix, et qui désirent se signaler à son service, quand il fait connaître les conditions de ces offres et de ces services d'éclat : *agir contre l'amour de la chair et du monde, et vouloir résolument imiter Jésus-Christ dans les opprobres, la pauvreté, en esprit d'abord et même en réalité, s'il daigne m'y appeler*, j'entends la nature répondre distinctement : *non*.

« Quand je lis que tous ceux qui font les *Exercices* doivent faire ces offres d'un plus haut prix, que sans cela ils doivent s'arrêter et n'aller pas plus avant dans les Exercices, cette proposition m'irrite, je la trouve exagérée; je la relis alors, et je vois qu'il s'agit d'une *disposition*, d'une offrande sincère, non d'un choix actuel. Dieu acceptera ou n'acceptera pas; s'il accepte, pourrais-je, voudrais-je reculer? Que deviennent alors mes protestations d'amour?... Mon esprit est convaincu, mais ma volonté n'est pas encore vaincue : le combat occupe la dernière demi-heure et aboutit à une offrande sincère de moi-même à Notre-Seigneur, pour vouloir tout ce qu'il voudra et aller jusqu'où il m'appellera. » (*Vie* I, p. 266.)

« J'ai bataillé tout le jour avec ces prières extraordinaires que saint Ignace nous fait faire à la fin des « Deux étendards » et dans « le troisième degré d'humilité. » Il m'a fallu du temps pour comprendre que je pusse et dusse demander sincèrement des choses qui sont si fort au-dessus de ma vertu, et si loin, hélas! de mes sentiments actuels. Mais enfin, sur la foi de saint Ignace et de tous ses interprètes, je les ai demandées de bon cœur, et je vais les redemander, afin de protester contre les réserves et les restrictions de la nature, et d'obtenir de faire au moins un petit pas en avant, dans la voie au bout de laquelle se trouvent ces choses sublimes. » (*Retr.* de 1876.)

un certain péché qu'on nomme péché originel, qui fait que ces choses de soi indifférentes, — très prenantes d'ailleurs pour l'imagination, les sens et le cœur, — deviennent extrêmement périlleuses et très facilement occasion prochaine de graves péchés ! L'humanisme païen de la Renaissance et un certain moralisme soi-disant chrétien, mais trop indulgent au paganisme renaissant, ont souvent oublié cela, et que ce sont précisément ces amorces extérieures du plaisir et ce mauvais levain intérieur, péché originel et ses annexes les concupiscences, qui constituent pour une bonne part « la mise en train des péchés capitaux ».

Cet ensemble est encore *le monde*, le monde à tenir à distance, autant que possible, le monde vis-à-vis duquel le *moindre effort du chrétien est de se faire indifférent*, en attendant qu'il le haïsse, jusqu'à se précipiter vers son contraire, suivant l'esprit des « Deux Étendards », si bien traduit dans une page des *Constitutions* de saint Ignace [1].

1. « Il faut que tous considèrent avec attention, en présence de notre créateur et seigneur — car c'est là un point de la plus haute importance et qu'ils doivent grandement estimer — combien il est utile au progrès de la vie spirituelle de ne pas haïr à moitié, mais intégralement tout ce que le monde aime et recherche : de choisir et de désirer de toutes leurs forces, tout ce que Jésus-Christ Notre Seigneur a aimé et recherché. En effet, de même que les mondains, qui font profession de suivre les lois du monde, aiment et poursuivent avec grande ardeur les honneurs, la renommée, l'estime qui s'attache sur la terre à un grand nom, suivant l'éducation que leur donne le monde : de même, ceux qui s'avancent dans la voie de l'esprit et suivent sérieusement Jésus-Christ Notre Seigneur aiment et désirent ardemment ce qui est absolument contraire à cela ; à savoir de porter la robe et les livrées de leur Seigneur, par respect et par amour pour lui ; de telle sorte que, si Dieu n'en était nullement offensé et qu'aucun péché ne fût commis, ils voudraient souffrir des humiliations, des faux témoignages et des injures, être tenus pour fous et traités en conséquence (sans toute-

Aucune hésitation n'est donc possible : en face du *monde*, au sens évangélique du mot, la seule attitude logique d'une âme chrétienne, surtout si elle tend à la perfection, c'est le pied de guerre, sans compromis, sans concessions, sans transactions.

A s'en écarter, fût-ce sous le spécieux prétexte d'influence à exercer, un religieux lui-même courrait les plus grands risques.

II

C'est la leçon que le P. Louis Lallemant ne se lassait pas de répéter à ses « tertiaires » afin qu'ils en fissent leur profit et pour eux-mêmes et pour les âmes qu'ils seraient appelés à diriger.

« Dans la religion, disait-il, il y a un *petit monde*, dont les éléments sont l'estime des talents humains, des emplois, des charges et des lieux *considérables*, l'amour et la recherche de l'éclat et de l'applaudissement, du repos et de la vie douce.

« Voilà de quoi le démon fait un jeu de marionnettes, pour nous amuser et nous tromper.

« Il remue tout cela à nos yeux de telle manière que nous nous y arrêtons et nous nous laissons séduire, préférant de vaines apparences aux véritables et solides biens. »

fois en avoir donné l'occasion) : tout cela dans le désir d'imiter en quelque façon Notre créateur et Seigneur Jésus-Christ, de lui être assimilé, de porter ses livrées. Lui-même ne les a-t-il pas portées pour notre plus grand profit spirituel, et ne nous a-t-il pas donné l'exemple, de sorte qu'en toutes choses, autant qu'il sera possible, avec le secours de la divine grâce, nous ayons la volonté de le suivre et de l'imiter, puisqu'il est la vraie voie qui conduit les hommes à la vie ? » (*Sommaire des Constitutions*, Règle XI.)

Cette comparaison des marionnettes est empruntée à saint Grégoire Thaumaturge :

« Expliquant ce mot du Sage, *tout n'est que vanité*, il dit que le démon fait paraître aux yeux des mondains les honneurs, les plaisirs, les richesses et toutes les créatures de l'univers comme des marionnettes qu'il fait jouer, les remuant, les tournant, leur donnant diverses faces et diverses couleurs, divers charmes et un éclat apparent; mais au fond ce n'est qu'un jeu d'enfant et qu'un vain amusement; il n'y a rien de solide, c'est seulement une agréable illusion » (p. 295).

Et la conséquence de l'attention donnée au jeu des marionnettes, c'est qu'on n'avance pas dans la vie intérieure.

1° « Les objets extérieurs nous attirent à eux par l'apparence de quelque bien qui flatte notre orgueil ou notre sensualité. Ce qui arrive particulièrement à ceux qui ont les passions vives, et qui prennent aisément feu.

2° « Le démon remuant les fantômes de l'imagination, réveillant le souvenir et l'idée des choses passées... excite en nous des troubles, des scrupules et diverses passions.

« Ce qu'il opère principalement en ceux qui, n'ayant pas encore le cœur parfaitement purgé, lui donnent plus de prise et sont plus soumis à son pouvoir.

3° « Notre âme ne rentre qu'avec peine en elle-même, n'y voyant que des péchés, des misères et de la confusion. De sorte que, pour éviter cette vue importune et humiliante, elle se jette incontinent au dehors, et va chercher sa consolation dans les créatures, si on ne la retient soigneusement en son devoir. »

Prendre plaisir au jeu de marionnettes est donc un péril mortel pour la perfection, c'est de plus une folie :

« Si — faisant partie de ce petit monde de la religion —

nous goûtons les louanges et les honneurs, nous sommes fous en cette matière-là ; et autant que nous prenons de goût à être estimés et honorés, autant avons-nous de folie. Comme au contraire, autant avons-nous d'amour pour l'humiliation et pour la croix, autant avons-nous de sagesse.

« C'est un monstre que, *même dans la religion*, il se trouve des personnes qui ne goûtent que ce qui peut les rendre considérables aux yeux du *monde*, qui ne font tout ce qu'ils font, pendant les vingt ou les trente années de la vie religieuse que pour s'avancer au but où ils aspirent, n'ont presque de joie et de tristesse que par rapport à cela, ou du moins sont plus sensibles à cela qu'à toute autre chose.

« Cet état est terrible et mériterait d'être déploré avec des larmes de sang ! Quelle confusion ces religieux-là auront-ils à l'heure de la mort, quand il leur sera montré que pendant tout le cours de leur vie, ils n'auront cherché ni goûté que l'éclat et la vanité, *comme les mondains*. »

Or, si les mondains sont condamnables, de ne chercher et de ne goûter que l'éclat et la vanité, combien plus les religieux ! Lallemant entend que ses auditeurs achèvent son raisonnement par ce qu'il appelle ailleurs « la manière de discourir la plus aisée », celle qu'il conseille « aux commençants dans la méditation » et qui consiste à « raisonner du moins au plus ou du plus au moins ». La conclusion est si claire qu'il juge inutile de la formuler.

Mais ce n'est pas seulement comme individus, c'est encore comme membres de la Compagnie et pour tout ce qui la concerne, que les enfants de saint Ignace doivent faire la guerre à la mondanité.

« Les moyens dont il faut se servir pour conserver et

accroître l'estime et l'autorité de la Compagnie sont l'humilité, l'exercice des vertus chrétiennes, le zèle des âmes, et non pas les visites et l'amitié des grands de la terre.

« Saint Ignace voulait que le P. Laynez et les autres premiers compagnons s'entredissent tous les jours leurs fautes, qu'ils servissent les pauvres dans les hôpitaux, et qu'ils fissent le catéchisme aux enfants...

« Maintenir l'autorité de la Compagnie dans les classes et dans les autres emplois, sans vouloir souffrir aucune humiliation, c'est ruiner la Compagnie.

« Il n'est pas croyable combien nos fonctions seraient utiles, si elles étaient arrosées des bénédictions que les traverses et les humiliations attirent du ciel. »

Et après avoir cité comme modèles dans la guerre à la mondanité saint Ignace et saint François-Xavier, Lallemant continue :

« Qu'un régent souffre quelque chose d'un écolier sans marquer aucun sentiment de passion, Dieu sera honoré par cet acte de patience, et ne manquera pas de réparer, même devant les écoliers, l'injure qui aura été faite à ce bon religieux.

« La Compagnie se doit conserver et perfectionner par les mêmes moyens par lesquels elle a été établie, c'est-à-dire par les surnaturels. Ainsi nous ne devons pas désirer que nos Pères soient cardinaux ni confesseurs des rois. Ce serait faire injure à Notre-Seigneur que d'appuyer sur le crédit des princes un ouvrage dont il est si visiblement l'auteur, et d'attendre sa conservation de la faveur des puissances de la terre. Dieu et la vertu conserveront la Compagnie. »

J'ai dit que les disciples du P. Lallemant devaient se faire les échos de l'enseignement de leur maître sur la guerre à déclarer au monde et aux mondanités.

Le P. Instructeur leur avait dit que le grand mal, celui qui les guetterait constamment, ce

serait l'orgueil : « Nous faisons en un jour plus de cent actes d'orgueil »[1].

Rigoleuc, s'inspirant des silhouettes du religieux mondain, orgueilleux, vaniteux, politique, qu'il avait saisies au passage et esquissées dans ses notes, en a fait de son côté cette peinture originale et vigoureuse :

« L'orgueil est le sujet le plus ordinaire de tous les mécontentements des religieux. Le plus grand obstacle à la perfection et ce qui les empêche de suivre la conduite du Saint-Esprit, de s'adonner à la vie intérieure... c'est l'esprit de vanité qui les enchante sous divers prétextes qu'il sait artificieusement colorer. D'abord on se laisse éblouir par l'éclat des talents extérieurs, de l'esprit, de l'éloquence, du savoir, que l'on entend sans cesse louer dans ceux qui les possèdent. On se remplit de l'idée de ces avantages qui efface insensiblement celle que l'on avait conçue de la perfection... On ne parle que de ceux qui se distinguent par la connaissance des belles-lettres et par leurs ouvrages, ou de prédicateurs qui ont la vogue. »

« On voit bien que tout ceci est pris sur le vif », observe M. Henri Bremond[2]. Nulle aigreur, du reste, chez le P. Rigoleuc. Libre à lui, s'il l'eût voulu, de se faire un nom parmi les humanistes du temps. Pendant ses années de régence, « les mieux versés en la connaissance de la langue latine...

1. « Ce vice est dans les religieux d'une autre manière que dans les séculiers. Dans ceux-ci l'objet et la matière de leur orgueil est la fortune et les biens extérieurs, en quoi ils désirent exceller ; mais l'orgueil est dans les religieux comme dans les anges rebelles ; il s'attache à leur excellence personnelle et aux biens intérieurs. C'est un grand mal et la source de tous les maux. Pour nous rendre semblables à Dieu, il faut renoncer à la ressemblance du diable, laquelle consiste en l'orgueil et en la vanité.. »

2. *L'école du P. Lallemant*, p. 20.

préféraient ses compositions à celles du fameux P. Pétau ».

Mais son réquisitoire n'est pas achevé.

« On veut aussi paraître, continue-t-il; on cherche les occasions, et pour acquérir de la réputation, l'on se porte à l'étude avec excès, jusqu'à étouffer le peu de dévotion qu'on avait. L'on fait des veilles indiscrètes, jusqu'à intéresser sa santé. On néglige ses exercices spirituels, et on vient à la fin à les omettre, ou tout à fait ou en partie, pour en donner le temps à des lectures et à des compositions où l'on épuise toutes les forces de son esprit. On veut l'emporter par-dessus ses égaux, et l'on regarde leurs succès d'un œil de jalousie. On tâche de les rabaisser, et on n'en parle que froidement, et d'une manière qui fait connaître la passion dont on a le cœur blessé. On ne peut souffrir le moindre mépris, et quand on se voit postposé aux autres, on en est inconsolable. On aime l'éclat, le grand monde, les visites, l'applaudissement et les louanges. On porte ses désirs aux premières chaires, aux emplois éclatants. On aspire à la ville capitale, comme au centre de son ambition, et pour y arriver, pour s'y maintenir et pour venir à bout de ses prétentions, que ne fait-on pas?

« On prend un esprit d'intrigue, de politique et de flatterie. On se fait des amis et des patrons au dedans et au dehors. On s'attache aux personnes de qui l'on espère de la faveur et de l'appui, aux considérables de l'Ordre, aux grands du siècle. On devient courtisan, et l'on n'est plus religieux qu'en apparence, et eulement aux yeux des hommes. — On ne se conduit que par la prudence *mondaine*... Voilà où la vanité mène *peu à peu* des religieux,... et voilà ce que j'estime la souveraine misère[2]... »

Malheur donc au *monde*, artisan de tant de misère et de ruines spirituelles ! *Væ mundo !*

1. *La vie du P. Rigoleuc*, p. 6.
2. *La vie du P. Rigoleuc.* Ses pieux sentiments.

Vis-à-vis du subtil et dangereux ennemi, le P. Surin ne se contente pas de la défensive ; il prêche — du moins à ceux qui veulent se rendre parfaits — une offensive vigoureuse et décidée, suivant l'esprit du « Règne » et des « deux Etendards » [1].

L'offensive « c'est le désir d'être méprisé et de recevoir des affronts, qui rendent contemptible aux yeux des hommes, en la vue de Jésus-Christ : joyau précieux que jamais l'homme ne trouve sur son chemin..., bienfait spécial de la main de Dieu.

« Le moyen de l'obtenir est de considérer Notre-Seigneur Jésus-Christ mort pour les pécheurs. Car il vient ensuite de cette pensée une connaissance ou lumière, qui fait voir que la sagesse de Dieu, ayant constitué Notre-Seigneur sur toute créature... voulant le produire au monde et le rendre visible à la terre pour y accomplir l'ouvrage de notre rédemption, elle a choisi un état, non pas éclatant, mais abject et misérable; et que si elle y a mêlé quelque éclat de grandeur, manifestant sa dignité de fils de Dieu, elle a accompagné cet éclat d'effets si étranges, d'affronts, de calomnies si abaissantes, qu'en effet sa vie et sa mort sont rendues un spectacle de misère et de désastre ; il a voulu passer pour un imposteur, être traité comme un voleur, être délaissé, abandonné, choqué, maltraité, et jusqu'au dernier soupir tenu pour un abominable.

« Cela étant si étonnant, et néanmoins trouvé par l'âme si admirable — quand elle considère que ce divin

1. Parmi les gentilshommes qui recouraient à Bordeaux à la direction du P. Surin, un des plus notables était le marquis de Fénelon... « Subtil comme sera plus tard son neveu, Fénelon soutenait qu'on peut se sanctifier à la cour. Surin n'était pas de cet avis (Lettres I, pp. 193-200).

La lettre est de 1662. Trois ans plus tard, Surin fait allusion à ce débat. Il écrit à Mme de Pontac : « La maison où l'esprit du monde fait son séjour, c'est la cour, et les vrais partisans du monde, quoi qu'en dise M. le marquis de Fénelon, sont les courtisans. » (Lettres I.) *Bremond*, t. V, p. 268.

Sauveur s'est rendu par là infiniment agréable à son Père et a fait d'excellentes leçons aux hommes à qui, en cet équipage, il a déclaré son amour, — elle est touchée d'un sentiment si vif d'estime et d'amour pour lui, que pour se conformer à lui, elle désire le semblable et connaît et sent par un sentiment intérieur très délicat que, comme il y avait en lui un trésor de gloire caché là-dessous, aussi il y a pour elle et pour ceux qui l'aiment jusqu'à le vouloir imiter en cela, un secret du ciel enveloppé et un bien ineffable couvert par cette écorce. Ainsi elle sent un trait d'amour et une profonde ardeur pour être ainsi ; jugeant qu'il ne lui peut arriver au monde rien de plus précieux que d'être, aux yeux et au sentiment des hommes, comme les plus infâmes de la terre, de sorte que s'il lui arrivait d'être ainsi traitée, elle se trouverait plus heureuse que les rois dans leurs triomphes.

« Elle se représente Jésus-Christ sur le perron du prétoire de Pilate, déchiré de coups de fouets, le roseau en la main, la couronne d'épines sur la tête, le lambeau de pourpre sur le dos, le visage couvert de crachats. Lui, qui en même temps avait tous les anges ravis à ses pieds adorant sa majesté et admirant ses miséricordes... ; elle le considère mis en comparaison avec un voleur, et par la voix de ceux qu'il avait honorés de sa présence et consolés par ses miracles, demandé à mort au supplice infâme de la croix. Quand l'âme contemple cet objet divin, qu'elle voit ce qu'il est et ce qu'elle est, et qu'elle connaît que Jésus-Christ est là pour son amour et pour lui enseigner à mépriser le monde et soi-même, elle entre en la connaissance d'un secret caché en cet état, et voit par une lumière intérieure que, sous cette enveloppe de mépris et d'affronts, les trésors de Dieu sont cachés. Pour lors, elle s'enflamme et s'anime, et cache comme une pierre précieuse en son cœur, cette vérité qu'il n'y a rien de tel au monde, pour s'unir à Dieu, que d'être chargé d'opprobres et de confusion ; elle met cela dans son sein comme une perle orientale inconnue aux hommes ; et pour l'avoir elle vend tout ce qu'elle a.

« C'est une chose étonnante que cette vérité étant si éclatante, néanmoins très peu de personnes la goûtent et la comprennent. Dieu a donné un saint à l'Église dans ces

derniers siècles, qui est saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus, qui a déclaré cette vérité à ses enfants, en des termes si pressants et si énergiques, qu'il n'a rien dit de si efficace en tout ce qu'il a écrit.

« Plusieurs disent que cela est seulement de perfection et non d'obligation; et après qu'ils ont dit cela, ils croient nous avoir mis sans répartie; et, comme s'étant lavé les mains, demeurent en repos, sans se mettre en plus grande peine.

« Il est vrai que nous ne prétendons pas alléguer ceci comme un point d'obligation, sans lequel on ne puisse faire son salut : nous écrivons ceci de l'amour divin et nous exhortons les âmes au plus parfait. Mais je dis que c'est une terrible proposition, pour des personnes qui ont embrassé la vie religieuse, qui ont quitté le monde et renoncé à tant de choses, pour acquérir la perfection et la sainteté; qui disent qu'elles ont pris une conduite qui tend à la perfection, et qui ne peuvent désavouer cela; c'est, dis-je, une terrible proposition que de s'excuser de plusieurs choses, sous prétexte qu'elles sont seulement de perfection. Cette réponse est recevable aux personnes du monde, et engagées dans le monde; mais pour celles qui confessent que c'est une chose déraisonnable à elles de n'aspirer pas à la perfection, de voir que la chose sans laquelle on ne peut goûter l'amour divin entier, est tenue par elle comme une idée à considérer, et non à pratiquer, c'est une chose bien difficile à comprendre[1] ».

1. *Traitté de l'amour de Dieu*, Liv. II, ch. VII.

Le P. Surin, lui, tenait que l'idée était à pratiquer, non moins qu'à considérer. On lit dans le « Compendium » de sa vie, qu'il était embrasé d'un tel amour de la Croix et des ignominies, qu'il demanda instamment à Dieu et eut enfin le bonheur d'obtenir, de passer pour insensé au jugement des hommes, ce qu'il appelait les délices de Jésus-Christ et les précieux insignes du divin amour. Il fut tourmenté par les démons de divers genres de vexations.

Mais il s'était offert à endurer tous ces tourments pour gagner à Dieu l'âme d'une religieuse de laquelle il chassa quatre démons, et un heureux succès couronna son dévouement.

Compendium lu devant les Pères de la Province d'Aquitaine réunis en congrégation provinciale, août 1735 (Préface du *Traité de l'amour de Dieu*, XXII).

« Je ne crains pas de passer pour fou, a-t-il écrit lui-

C'est après avoir présenté l'*indifférence* comme « la seconde disposition excellente que donne l'amour parfait » que le P. Surin dans son *Traité de l'amour de Dieu* a buriné ces fortes considérations sur « l'amour des mépris » conséquence de l'amour pour Jésus-Christ et de la haine pour le monde.

III

Rien d'analogue à cela dans le *Traitté* de saint François de Sales. L'incomparable docteur de l'Indifférence a-t-il douté de la magnanimité de Théotime? A-t-il craint que la proposition de

même... Il y a longtemps que je me suis donné à Notre-Seigneur pour cela et pour avoir à mon chapeau ce beau bouquet que tout le monde rejette, à la suite d'une méditation de nos règles, où notre Père saint Ignace veut que nous soyons disposés à être tenus pour fous, sans en donner pourtant aucune occasion criminelle. (Saint Ignace ne dit pas occasion *criminelle*, mais simplement *aucune occasion*.)

« Comme j'avais eu, continue Surin, ce désir fortement imprimé dans mon cœur, je m'étais figuré cet état comme un grand bonheur qui devait me rendre semblable à Jésus-Christ chez Hérode. L'occasion s'en étant présentée, Notre-Seigneur m'a fait la grâce de prendre ces rebuts et ces mépris publics avec quelque douceur, ne souhaitant rien avec tant de passion que de délivrer cette âme de la captivité du démon. » (*Le triomphe de l'amour*, p 223.) Cette âme, c'est la Mère Jeanne des Anges, en faveur de laquelle, avec plus de générosité peut-être que de sagesse, à moins d'une inspiration formelle de Dieu, comme on peut le croire, il avait fait l'offrande dont il est question ci-dessus et dont il a ainsi parlé : « Un jour comme je priais, je ne pus m'empêcher de m'offrir à la divine Majesté pour être chargé du mal de cette religieuse, et éprouver toutes ses sensations, jusqu'à être possédé du démon, pourvu qu'il plût à sa divine bonté de lui faire la grâce d'entrer solidement dans la pratique de la vertu, ne souhaitant rien avec tant de passion que de délivrer cette âme de la captivité du démon. » (*Le triomphe*, p. 106.)

faire au Roi éternel des offres de plus haut prix *agendo contra amorem mundanum*, en prenant à ce point l'offensive contre l'esprit et l'amour du monde, ne l'irritât et ne le rebutât[1]?

Toujours est-il que, formé de longue main à l'école des *Exercices* de saint Ignace, non seulement il excelle lui-même dans la pratique de cet *agendo contra* et du *troisième degré d'humilité*, mais à l'occasion il y pousse suavement, à sa manière, les âmes qu'il dirige.

« Ce n'est pas assez de ne pas nous estimer, enseigne-t-il, de ne pas rechercher la louange, qui n'est due qu'à Dieu, mais nous devons aimer l'obscurité, les humiliations et les mépris, parce que telle est la condition due au néant et au péché, condition que Jésus-Christ a subie le premier et que nous devons subir à son exemple. D'où la nécessité de faire mourir l'orgueil, l'ambition, les prétentions, les susceptibilités qui font tant de mal dans le monde[2]. »

Dès que la baronne de Chantal s'est mise sous sa direction, il lui présente ce programme d'humilité et d'offensive contre le monde. « Qu'est-ce que l'humilité? lui écrit-il, le 1er novembre 1604. Est-ce la connaissance de notre misère et pauvreté? Ouy, dit nostre saint Bernard, mais c'est l'humilité morale et humaine. Qu'est-ce donques que l'humilité chrétienne? C'est l'amour de cette pauvreté et abjection, en contemplation de celle de Notre-Seigneur... Aymez cette chestive condition,

1. Voir Mgr d'Hulst, p. 232.

2. *Vie de saint François de Sales*. Nouvelle édition, Hamon, Letourneau, t. II, p. 488.

glorifiez-vous de n'estre rien... Soyez bien aise que le monde ne tienne conte de vous : s'il vous estime, mocquès-vous-en joyeusement, et riès de son jugement et de votre misère qui le réjouit ; s'il ne vous estime pas, consolez-vous joyeusement, de quoy, au moins en cela, le monde sait la vérité. »

Le monde, aux yeux de notre saint, est donc un juge dont il ne faut pas faire grand cas, ses jugements n'étant pas, d'ordinaire, fondés sur la vérité. Mais il n'est pas seulement le menteur par excellence, il est le pervers et le pervertisseur, et nous trouvons l'évêque de Genève, *toujours* armé, vis-à-vis de lui, des mêmes foudres que Jésus et tous ses saints. L'année même où il fut sacré évêque, 1602, il disait, dans l'oraison funèbre du duc de Mercœur : « Pour moy, je tiens qu'il n'est pas plus difficile qu'un fleuve passe par la mer, sans se saler, que de demeurer en la cour sans y apprendre et prattiquer des mœurs corrompues.... La cour et la guerre sont ennemies jurées de la dévotion[1]. » La cour à ses yeux est une sentine de « vices » et « d'infection »[2]... Si le monde, à le prendre en général, est une mer dangereuse, « la cour, c'est la haute mer du monde, un gouffre, dont les principaux écueils sont la vanité, l'ambition, les délices corporelles »[3], bref les trois concupiscences !

Il est difficile d'imaginer plus de rigueur à l'égard du monde. Oui, nous dit-on, mais c'est une « rigueur passagère... son intransigeance ini-

1. *Oraison funèbre du duc de Mercœur.*
2. *Ibid.*
3. *Lettre* du mois de décembre 1610.

tiale va s'atténuer... Il écrira encore d'aventure : « moi qui suis l'ennemi juré des cours ». Axiome théorique ! — Sa doctrine ascétique se précise, s'organise, s'enhardit. Dès les premières années de son épiscopat, il a décidément banni de sa direction les paroles d'alarme et de défiance qu'il était d'usage d'appliquer à la vie mondaine [1].

Faudrait-il donc conclure que, sur un point de si haute importance, le saint a brisé avec saint Ignace et tous les ignatiens ?

Pour ma part, vérification faite des textes allégués et de leur contexte, je ne puis croire à cette soi-disant conversion de saint François de Sales, conversion de la sévérité traditionnelle à une paterne indulgence vis-à-vis du monde. Pas plus à la fin qu'au début de son épiscopat, il ne me paraît avoir brisé avec cette « grande école ascétique qui crut devoir pratiquer à l'égard du siècle une tactique de réserve... de timidité rétractile » [2].

Quant aux *permissions* données à Philothée qui est « emmi le monde » et précisément parce qu'elle est « emmi le monde » de prendre sa part de certains usages et plaisirs mondains, en eux-mêmes indifférents, l'évêque de Genève s'en est expliqué dans une page fameuse du *Traitté de l'amour de Dieu*. « Le livret (l'*Introduction à la vie dévote*) n'a pas été exempt d'une rude censure de quelques-uns qui ne m'ont pas seulement blasmé, mais m'ont âprement baffoué en public, de ce que je dis à Philothée que le bal est une action

1. *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 195.
2. *Ibid.*

de soi-même indifférente, et qu'en récréation on peut dire des quolibets ; et moi, sachant la qualité de ces censeurs, je loue leur intention que je pense avoir été bonne. Mais j'eusse néanmoins désiré qu'il leur eût plu de considérer que la première proposition est puisée de la commune et véritable doctrine des plus saints et savants théologiens ; que j'écrivais pour les gens qui vivent « emmi le monde et les cours » ; qu'au partir de là *j'inculque soigneusement l'extrême péril qu'il y a ès-danses*[1] ; et que quant à la seconde proposition, avec le mot de quolibet, il n'est pas de moi, mais de cet admirable roi saint Louis, docteur digne d'être suivi en l'art de bien conduire les courtisans à la vie dévote... »

A quel moment donc François aurait-il « brisé avec la grande école ascétique » ?

M. Vincent reconnaît qu'à l'époque de l'oraison funèbre du duc de Mercœur la « tactique de réserve » vis-à-vis du monde et de la cour, était bien celle de François de Sales. « Cette sévérité, écrit-il, n'est pas pour nous surprendre, si l'on songe à l'étrange corruption qui sévissait à la cour en ces années-là. M. Louis Arnould, dans son grand ouvrage sur Racan, en a fait un tableau suggestif, qui suffit bien à justifier la rigueur *passagère* de notre saint[2]. »

Rigueur *passagère !* voilà le grand mot et l'idée que l'historien critique semble vouloir inculquer à tout prix. N'est-ce pas tenter l'impossible ?

C'est en 1602 que mourut le duc de Mercœur :

1. C'est formel : le saint ne donne les permissions d'user du monde et de ses dangereux plaisirs que *ad duritiam cordis.*

2. *Ibid.*, p. 194.

Henri IV règnera encore pendant huit années, années glorieuses si on les regarde du point de vue politique, mais qui osera les dire édifiantes, à les voir du point de vue moral ? Et toutes les cours d'alors se ressemblent : celle de Savoie ne fait pas exception. Si donc durant cette période François de Sales doit en rabattre de ses rigueurs, ce ne sera pas à raison d'améliorations objectives, mais par suite d'une modification de sa mentalité. Sans doute reconnaîtra-t-il qu'on a exagéré et qu'il a exagéré lui-même en jugeant si sévèrement le monde ?

Aucune trace de ce curieux *mea culpa!* M. F. Vincent nous affirme que « sa *juste* intransigeance initiale s'atténue », sans dire toutefois ce qui peut justifier cette atténuation d'une intransigeance si juste en 1602 ! « Sa doctrine ascétique se précise, ajoute l'historien, elle s'organise, elle s'enhardit. Dès les premières années de son épiscopat, il a décidément banni de sa direction les paroles d'alarme et de défiance qu'il était d'usage d'appliquer à la vie mondaine. » Ainsi, il aurait simplement cédé à l'usage, en se laissant d'abord entraîner aux sévérités de la vieille école ascétique; puis, après expérience, et réflexion faite, *précisant et organisant* sa *doctrine* personnelle, il se serait *enhardi;* et cette hardiesse remonterait aux premières années de son épiscopat !

Mais le docte critique a-t-il donc oublié qu'en 1602, François était coadjuteur depuis trois ans et prenait la succession de Mgr Granier? Il faut avouer que le tassement des idées ascétiques s'est fait un peu bien rapidement, encore que les circonstances historiques, ainsi que nous l'avons

constaté, ne fussent guère de nature à dissiper « alarmes et défiance » à l'endroit des cours et de la vie mondaine !

« Il écrira encore d'aventure : *moi qui suis l'ennemi juré des cours...* », axiome théorique ! et d'ailleurs circonstanciel, suggéré par la joie de voir revenir au pays natal un parent très cher.

Cet axiome circonstanciel trahirait donc, plutôt qu'il ne traduirait, la vraie pensée du saint qui de 1602 à 1609 aurait évolué ! Mais où sont les traces de cette évolution? Pas dans l'*Introduction à la vie dévote*, dont la première édition est de 1609. Nulle part le saint ne s'est montré plus sévère aux propos, faits et gestes des « enfants du monde ».

« Tout aussi tost que les mondains s'appercevront que vous voulés suivre la vie dévote, écrit-il à Philothée, ilz décocheront sur vous mille traitz de leur cajolerie et mesdisance : les plus malins qualifieront votre changement, d'hypocrisie, bigotterie et artifices ; ilz diront que le monde vous a fait mauvais visage, et qu'à son refus vous recourés à Dieu; vos amis s'empresseront à vous faire un monde de remontrances... vous perdrés crédit au monde, vous envieillirés avant le temps, vos affaires domestiques en pâtiront, il faut vivre au monde comme au monde, on peut bien faire son salut, sans tant de mystères; et mille telles bagatelles.

« Ma Philothée, tout cela n'est qu'un sot et vain babil; ces gens-là n'ont nul soin ni de votre santé ni de vos affaires. Si vous étiez du monde, dit le Sauveur (Jean, XV, 19) le monde aymerait ce qui est sien, mais parce que vous n'êtes pas du monde, partant il vous hait. Nous avons veu des gentilhommes et des dames passer la nuit entière, ains plusieurs nuitz de suite à jouer aux échecs et aux cartes. Y a-t-il une attention plus chagrine, plus mélancholique et plus sombre que celle-là? Les mondains néanmoins ne disayent mot, les amis ne se mettayent point en peine... On passera trente nuitz à danser, nul ne s'en

plaint; et pour la veille seule de la nuit de Noël, chacun tousse et crie au ventre le jour suivant.

« Qui ne voit que le monde est un juge inique, gracieux et favorable pour ses enfants, mais aspre et rigoureux aux enfans de Dieu?

« Nous ne sçaurions être bien avec le monde qu'en nous perdant avec luy. Il n'est pas possible que nous le contentions, car il est trop bizearre... Il est vray, Philothée; si nous nous relaschons par condescendance à rire, jouer et danser avec le monde, il s'en scandalisera; si nous ne le fuyons pas, il nous accusera d'hypocrisie et de mélancholie; si nous nous parons, il l'interprètera à quelque dessein; si nous nous démettons, ce sera pour luy vileté de cœur... Le monde pense toujours très mal, et quand il ne peut accuser nos actions, il accuse nos intentions. Soit que les moutons ayent des cornes ou qu'ilz n'en ayent point, qu'ilz soyent blancs ou qu'ilz soyent noirs, le loup ne laissera pas de les manger, s'il peut. Quoy que nous fassions, le monde nous fera tous-jours la guerre...

« Laissons cet aveugle, Philothée, qu'il crie tant qu'il voudra, comme un chat-huant, pour inquiéter les oyseaux du jour, soyons fermes en nos desseins... Nous sommes *crucifiés au monde* et le monde nous doit estre *crucifié;* il nous tient pour folz, tenons-le pour insensé... [1] »

Ainsi en 1609, pour François, le monde est un médisant au sot et vain babil, un juge inique auquel on ne peut plaire, sans se perdre avec lui, c'est un aveugle... c'est un loup, c'est un chat-huant... c'est un pendu : Dira-t-on que c'est d'*aventure* qu'il a sorti cette riche collection d'épithètes?

Mais il y a une lettre de 1610, adressée soi-disant à Celse Bénigne, le fils de la baronne de Chantal [2], où le monde est présenté sous de tout

1. *Introduction*, IV[e] part., ch. I.

2. Je dis lettre adressée *soi-disant* à Celse-Bénigne; car rien ne semble moins démontré que cette destination. « Nous pourrions proposer d'autres destinataires, écrivent les édi-

autres couleurs. Quoi qu'il en soit du destinataire, l'épistolier parlant de la cour de France qui était alors d'une licence inouïe, écrit : « Je ne suis pas si paoureux que plusieurs autres, et n'estime pas cette profession là des plus dangereuses pour les âmes bien nées et pour les courages masles ». — Que prouvent ces lignes ? simplement que l'évêque de Genève — contrairement à plusieurs autres — tient qu'il est possible de cingler vers la haute mer du monde, sans y faire naufrage, *pourvu que* l'on ait une âme trempée à la Mercœur ! Depuis 1602 il n'a pas avancé d'un pas, et on s'aperçoit tout le long de la lettre qu'il est toujours « l'ennemi juré des cours ». Il appelle cette « haute mer du monde, un gouffre » dont les pernicieux écueils sont « la vanité et l'ambition ». On y est englouti si l'on ne « tient bon à la fréquente communion, à la confession, à la prière, à la fuite des mauvais livres, des amourettes et du jeu, etc. ».

teurs, t. XIV, p. 376, mais c'est encore en faveur de Celse-Bénigne que les probabilités semblent le moins contestables.

Contestables, elles le sont donc ? Oui, certes, et très contestables. En 1610, le fils de la baronne de Chantal n'a pas quinze ans ; il ne sera à la cour que six ans plus tard. Or, la lettre est adressée à quelqu'un qui « va faire voyle et prendre la haute mer du monde en la cour. »

Ce quelqu'un du reste n'est pas un novice en mondanité. C'est un joueur, qui a déjà des frasques à son actif. « Mais il faut que vous me permettiez de vous dire quelque chose en particulier. Voyez-vous, Monsieur, je crains que vous ne retourniez au jeu... »

Que ceci ait pu être dit à Celse-Bénigne, huit ou dix ans plus tard, je l'accorde ; alors il aura goûté au jeu et à d'autres folies ! mais à un garçon de quinze ans, vivant avec sa mère et un grand-père (auxquels du reste François ne fait pas la moindre allusion), c'est par trop invraisemblable. « Après la mort de son grand-père... Celse-Bénigne était pressé de jouir de son indépendance et de se rendre à la cour ; il dut y paraître dès qu'il eut atteint l'âge de vingt ans, probablement en 1616... » (Vicomte E. Du Jeu, *Madame de Chantal*. Paris. Perrin, 1927.)

Gare « aux desseins et attaques de plusieurs misérables âmes, qui attaquent les autres pour les réduire à leur train ». C'est le résumé du chapitre de l'*Introduction* cité plus haut.

Prenez garde « aux mignardises et délices corporelles. Gourmandez votre corps à lui faire sentir quelques âpretés et duretés. Imitez saint Louis tâchant d'être bon chrétien, c'est-à-dire fort dévot, pieux, et, s'il se peut, spirituel. »

Ne faut-il pas beaucoup d'optimisme pour découvrir en ces quatre ou cinq pages de conseils « un ton d'allègre confiance » ? Pour moi, je n'y puis saisir que le ton de la « tactique de réserve ». Chaque ligne redit *cave ne cadas* ; et si l'on donnait un exergue à cette lettre, c'est le mot de saint Jean qui conviendrait : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde, car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie... » (Ep. II, 15-18).

Sans doute, l'âme pourra échapper à tant de périls « si elle est robuste, munie d'amour et de volonté, formée selon cette méthode positive et directe » de haute piété. Saint Louis et d'autres y échappèrent ! Mais cela n'empêche pas François d'être « paoureux », encore qu'il le soit moins que plusieurs autres, car il est optimiste par tempérament, ce qui ne l'empêche pas d'énumérer des *pourvu que* presque désespérants !

En somme, les conseils de cette lettre sont ceux que nous donnons aux jeunes gens de nos collèges qui vont « prendre la haute mer du monde » à leur façon, aux grandes écoles ou à la caserne. Nous ne leur dirons pas : vous êtes infailliblement

perdus ; se montrer si *paoureux* serait maladroit et exagéré, mais nous ne leur dissimulons pas qu'ils peuvent rouler « dans le gouffre » s'ils n'emploient pas les moyens suggérés par saint François de Sales.

Est-ce donc là briser avec cette « grande école ascétique qui crut devoir pratiquer à l'égard du siècle une tactique de réserve et de timidité rétractile » ?

Un des tenants les plus illustres et les plus avertis de cette grande école fut saint Augustin. Si nous en croyons M. Vincent, l'évêque de Genève soulignerait lui-même son opposition en ce point à l'évêque d'Hippone.

Saint Augustin est, en effet, cité par lui dans une lettre, où il s'agit de Claude de Charmoisy, celui-là même à qui François *écrit d'aventure :* « Je suis ennemy juré des cours... j'approuve donc tout ce que Dieu dispose « en permettant cette dis- « grâce qui vous éloigne de Turin, et de la maison « du duc de Nemours... ».

Quinze jours plus tard, au commencement d'août 1609, après un entretien de « trois grosses heures » avec le dit M. de Charmoisy, le saint écrit à son ami Antoine des Hayes : « Je vay pensant comme je pourrais faire pour servir d'instrument à la réparation de tout cela » en faisant retourner Charmoisy à Turin... « Au passage de Monsieur (le duc de Nemours) je me fourreray le plus avant que je pourray en cette entreprise ».

Il n'est donc plus « ennemi juré des cours ! » dira-t-on ! — Attendez la suite : « Je ne crains rien, sinon d'offenser ma conscience en cela, car

je n'ay pas si bonne opinion de la cour que je ne pense que Dieu soit mieux servy hors d'icelle, qu'en icelle, et saint Augustin avait cette solennelle résolution de ne conseiller jamais à personne la suite des cours. »

Alors ?... Alors, sans renier sa conviction sur les dangers de la cour, uniquement parce qu'il est persuadé que M. de Charmoisy a une « vertu si ferme qu'il ne sera pas ébranlé à ce vent-là », sans rien lui conseiller du reste, mais seulement en entrant par charité condescendante dans les vues de son parent, il plaidera en faveur de son retour à Turin. Que de précautions, crainte d'offenser sa conscience ! Est-ce là s'opposer à saint Augustin ? Mais saint Augustin aurait résolu le cas comme lui, et d'après les mêmes principes !

Et voici la conclusion de M. Vincent, parlant du monde, pris au sens de vie séculière : « En un mot, il est illusoire de se proposer la fuite du monde, comme un idéal absolu ». — Eh ! sans doute, la fuite absolue ne s'impose que lorsqu'il s'agit du monde pervers, maudit par Notre-Seigneur.

« C'est une rude tentation de se déplaire en s'attristant au monde, quand il y faut être par nécessité ! » (*Lettres* IV, 121).

Que c'est vrai ! Mais est-ce une moins rude tentation de se déplaire en s'attristant au cloître, quand on y est par vocation ? Saint François de Sales ne le pense pas ; aussi, comme il gronde l'abbesse du Puy d'Orbe qui promène ses religieuses ! « Croyez-moi, les filles qui ont quitté le monde devraient ne le jamais vouloir voir. Vous

sortirez le moins possible, même pour oüyr les sermons » (*ibid.*, 359).

Il est donc entendu que « *l'on peut*, en tous lieux parvenir à un très haut degré de perfection, témoin sainte Radegonde, sainte Elisabeth, etc. ».

Mais est-ce, pour autant, chose aussi normale de se sanctifier dans le monde que dans le cloître, et où donc notre saint fait-il « admettre cela ? »

Prétendre qu'en général il soit aussi facile de faire valoir la grâce dans le siècle que dans les couvents, n'est-ce pas aller contre l'expérience et la pratique de l'Eglise ? M. Vincent a grandement raison de s'inscrire contre le *compelle intrare*. Il faut laisser faire Dieu! mais sont-elles aussi nombreuses qu'il l'estime les « victimes » de ce *compelle*, sur lesquelles il s'apitoie, et qui, dans le monde, se seraient élevées à la perfection, si leurs guides avaient pratiqué cette humaine maxime de notre saint : « on peut, par l'authorité de la charité, conseiller à plusieurs de demeurer chez eux, garder leurs moyens, se marier, voire prendre les armes et aller à la guerre... ».

Non seulement on *peut*, dirai-je, mais on *doit* quelquefois... encore que la guerre soit « une profession si dangereuse! » comme l'ajoute François, à la fin de cette dernière phrase[1].

Ainsi notre Saint est-il partout et toujours d'accord avec lui-même : « La perfection tient à nous-mêmes, dit-il, et non à notre état... L'amour de Dieu peut naître et grandir partout. » C'est absolument vrai : même l'état religieux, appelé « état de perfection », n'assure pas la perfection infail-

1. *Amour de Dieu*. Liv. VIII, p. 76.

liblement, ni exclusivement, mais est-ce à dire qu'il ne la facilite pas? — L'évêque de Genève ne l'a jamais prétendu et enseigne formellement le contraire : « La seule charité nous met en la perfection, dit-il, à Philothée, mais l'obéissance, la chasteté et la pauvreté sont les trois grands moyens pour l'acquérir.... Je ne diray rien de ces trois vertus, en tant qu'elles sont vouées simplement, d'autant que *le vœu donne toujours beaucoup de grâces et de mérite à toutes les vertus*, si est-ce que pour nous rendre parfaits (pour ce que je prétends) il n'est pas nécessaire qu'elles soyent vouées (il n'importe pas qu'elles soient vouées ou non vouées), pourvu qu'elles soient observées; bien qu'étant vouées, et surtout[1] solennellement, elles mettent l'homme en *l'estat de perfection*, si est-ce que pour le mettre en *la perfection*, il suffit qu'elles soyent observées...[2] »

Dans le manuscrit de l'édition princeps, il y a un passage isolé par un encadrement du texte définitif. Les vœux, y écrit le Saint, attachent à la croix : les vœux solennels, avec des clous de fer; les vœux simples faits dans le monde, avec des clous de bois. — Les puissantes résolutions n'attachent qu'avec des liens. « Tous sont crucifiés avec Notre-Seigneur, mais non pas si parfaitement les uns que les autres. Or, je ne parle ici que pour vous, ma chère Philothée, qui êtes parmi le monde » (*Introd.* Edit. princeps, p. 91.).

1. Le mot *surtout* a échappé à M. F. Vincent.

2. Canoniquement le religieux est celui qui « *assumit statum perfectionis, non quasi profitens seipsum perfectum esse, sed profitens se ad perfectionem tendere* ». Saint Thomas IIª IIæ Q. 184, 45.

CHAPITRE IV

DE L'AMOUR DES CROIX ET DE L'USAGE DES PÉNITENCES

Voilà un sujet sur lequel ne tarissent pas les spirituels du XVII[e] siècle, à quelque école qu'ils appartiennent.

Si M. de Bérulle ne lui a pas consacré un traité spécial, et si, dans son *Discours sur les Grandeurs de Jésus* il n'a parlé que de la croix de Jésus, au moins revient-il assez souvent dans ses lettres sur « le bon usage des croix que Dieu nous envoie », sur « les dispositions pour bien les porter », sur « la bénédiction de participer aux croix des œuvres de Dieu », « la force et la charité qui a fait autrefois les martyrs et qui doit donner à l'Eglise des confesseurs, dont la vie se consomme par un long martyre, dans les labeurs de la patience et de la charité ».

Le P. Huby, dans sa *Retraite sur l'amour de Dieu* a de nombreuses méditations sur *les Croix*.

I. La croix est un présent précieux que Dieu fait à sa créature.

II. La Croix est un présent précieux que la créature fait à Dieu.

III. Qu'est-ce que la croix? L'homme sur la croix est le triomphe de l'amour.

IV. La gloire renfermée dans les croix. Elles vous rendent semblables à l'homme-Dieu, etc...

Le P. Guilloré, qui comme le P. Huby est un

des grands spirituels de la seconde partie du XVII[e] siècle, aborde souvent le même sujet.

Au cours de son ouvrage sur *les progrès de la vie spirituelle* il y revient dans une douzaine d'instructions, dont voici les principales :

I. Sur trois sortes de croix.

II. Sur l'excès des souffrances.

III. Sur le prix des souffrances.

IV. Sur les croix imprévues.

V. Sur le peu de cas qu'il faut faire de ses croix particulières.

VI. Sur le pur amour des croix.

VII. Sur la défiance de soi-même dans l'amour des croix.

Le fameux traité des *illusions de la vie spirituelle* ne pouvait passer sous silence les illusions des austérités, du jeûne, de la mortification des sens, etc. Conseils et blâmes y sont distribués avec une sagesse qui, en mettant en garde contre le trop et le trop peu, incline pourtant les âmes à la générosité.

C'est ce que fait aussi le P. Lallemant en deux courts articles « De l'amour des croix. De l'usage des pénitences » qui nous fourniront un cadre et une matière à souhait pour le présent chapitre.

I. Pourquoi devons-nous aimer les croix ?

II. Dans quelle mesure avons-nous à les demander à Dieu ou à les chercher volontairement ?

III. Quel tempérament faut-il garder dans les pénitences corporelles ?

IV. Pour minimiser en cette matière pourrait-on se prévaloir de l'exemple ou de la doctrine de saint François de Sales ?

I. — Pourquoi devons-nous aimer les croix?

1° Pour imiter les saints qui en étaient friands, répondent d'une commune voix et Lallemant et Surin.

« D'où peut venir cela, demande celui-ci, que ceux qui ont goûté de l'amour de Dieu brûlent du désir de se maltraiter, s'enflamment et ressentent une grande joie et un recueillement profond en Dieu, quand ils ont pâti et qu'ils se sont procuré du mal en la chair?

« Nous savons, et ce n'est point exagération de le dire, que les saints étaient friands de cela; les tièdes en sont effrayés et s'en scandalisent, et philosophant, disent que Dieu ne se plaît point que l'homme maltraite ainsi son corps, sinon peut-être pour satisfaire pour ses péchés.

« Cependant sainte Thérèse dit : *Pâtir ou mourir!* Elle dit que la personne dans l'ardeur du divin amour, ne sachant que faire et en quoi contenter son amour, se jette sur soi-même, prend une discipline et s'en bat. Et la Sainte ne dit point que l'âme fasse cela pour ses péchés, mais pour faire quelque chose pour Dieu; et même quelquefois l'amour est si grand que, frappant, elle ne sent rien. Sans doute quand elle s'exprimait ainsi, elle parlait par l'expérience qu'elle en avait eue.

« C'est quelque chose étrange, quand on va dans la vie spirituelle par raisonnement... comme on fait aux autres sciences de philosophie et de théologie; mais il y a un autre chemin, qui est d'aller en l'école que saint Ignace appelle : *scholam affectus*[1]. »

A cette école, Surin avait reçu les leçons d'un maître éminent, maître en *l'amour des croix*, comme en l'amour de Dieu.

« Saint Ignace, le martyr, dit Lallemant, avait l'amour des croix et de l'anéantissement si avant dans le cœur,

1. *Traité de l'amour de Dieu*, p. 77.

qu'étant condamné à être dévoré des bêtes dans l'amphithéâtre, il désirait que les lions, après avoir déchiré en pièces son corps, consumassent encore ses os, et qu'il ne restât rien de l'holocauste qu'il avait consacré à Dieu pour être son digne disciple. Il s'estimait heureux s'il pouvait être anéanti dans les peines, de telle sorte qu'il ne parût plus rien de son corps aux yeux du monde. *Le monde*, dit-il, *ne verra plus mon corps;* il triomphe de joie dans cette pensée. »

Parlant du don de Force, — disposition habituelle que le Saint-Esprit met dans l'âme et dans le corps pour faire et pour souffrir des choses extraordinaires, — Lallemant montre en ce don le puissant coopérateur de l'amour des croix, chez les martyrs et tous les saints.

« A l'égard du corps, le don de Force rend ceux à qui Dieu le communique capables d'opérer des effets d'une force miraculeuse... On remarque dans les vies des saints que quelques-uns, comme saint Dominique l'Encuirassé, sainte Catherine de Sienne, le P. Gonzalez Silveira, ont eu ce don de Force pour faire des mortifications prodigieuses au-dessus de leurs forces naturelles...

... « Comme le don de Conseil accompagne celui de Force et le dirige, nous portant à entreprendre de grandes choses; aussi la prudence humaine et la timidité se tiennent compagnie, l'une appuyant l'autre et lui suggérant des raisons pour se justifier...

« Nous appréhendons de ruiner notre santé, et cette appréhension fait que nous nous bornons à un petit emploi commode, sans que ni le zèle ni l'obéissance nous puissent engager à faire davantage. Nous avons peur de nous incommoder, et cette peur nous éloigne des pénitences corporelles, ou fait que dans leur usage nous nous épargnons trop. »

Ce n'était pas reproche à faire au saint Instructeur. « Bien que sa santé ne fût pas des plus

robustes, écrit le P. Champion, il ne s'épargnait nullement, travaillant sans relâche dans l'exercice de son emploi, et dans toutes les occasions où l'obéissance et la charité l'engageaient pour la gloire de Dieu et pour le service du prochain. La ferveur de l'esprit suppléait à la faiblesse du corps et le soutenait de telle sorte qu'il paraissait infatigable... Ce courage surnaturel dont il était animé lui faisait demander à Dieu, comme saint Ignace, d'être contredit et traversé de tout le monde dans ses desseins, non seulement pour avoir occasion de souffrir, mais afin que le succès de ses entreprises fût d'autant plus glorieux à Dieu, qu'il lui aurait fallu surmonter plus de difficultés pour en venir à bout.

« Il demanda pendant trois ans d'être envoyé aux missions étrangères, et particulièrement en celle du Canada, quoiqu'on n'y fasse pas tant de conversions qu'ailleurs, mais elle est plus féconde en travaux et en croix; elle est moins éclatante, et contribue plus que les autres à la sanctification des missionnaires. »

Or, chez lui comme chez les saints, cet amour des croix s'alimentait aux plus pures sources surnaturelles. « Il avait naturellement un grand courage, et une fermeté d'esprit à ne se rebuter de rien dans l'exécution et dans la poursuite de ses desseins. Mais sa principale force venait d'un don de la grâce, qui, le revêtant de l'esprit de Dieu, lui faisait tout entreprendre et tout souffrir quand il s'agissait de l'intérêt de Dieu. Il s'y sentait si puissamment animé que rien n'était capable de l'arrêter... »

Certains de ses amis ont pensé que l'excès de

ses austérités avait fort abrégé sa vie... toujours est-il, écrit encore Champion, « qu'elles surpassaient ses forces, et que bien loin de donner à son corps des satisfactions qui pussent souiller son âme, il ne pensait continuellement qu'à le mortifier en tous ses sens ».

Du maître de la *Doctrine spirituelle*, comme du Maître divin de l'Evangile, on peut donc dire qu'avant d'enseigner il pratiqua : *cœpit facere et docere*. Ainsi avait fait Ignace de Loyola, ainsi devaient faire Surin et Rigoleuc, tous éminents dans l'amour des croix.

2° Le nerf de cet amour n'était pas seulement l'imitation des saints, que Lallemant indique en premier lieu, mais encore et surtout l'imitation du saint des saints. Chose curieuse, toute considération anthropocentrique est absente des motifs énumérés par l'auteur de la *Doctrine* pour porter ses disciples à l'amour des croix : il ne leur présente la mortification volontaire ni comme un remède, ni comme une expiation. C'est l'union au Christ; c'est la rançon des âmes, qu'il faut unir à celle que paya Jésus au Calvaire (*D. S.*, p. 86).

« Comme Notre-Seigneur n'a fait la rédemption du monde que par sa croix, par sa mort et par l'effusion de son sang, et non par ses miracles, ni par ses prédications, de même les ouvriers évangéliques ne font l'application de la grâce de la rédemption que par leurs croix et par les persécutions qu'ils souffrent. De sorte qu'on ne doit pas espérer grand prix de leurs emplois s'ils ne sont accompagnés de traverses, de calomnies, d'injures et de souffrances.

« Quelques-uns croient faire des merveilles, parce qu'ils ont des sermons forts, bien composés, prononcés avec grâce, qu'ils ont la vogue et qu'ils sont bienvenus partout.

Ils se trompent; les moyens sur quoi ils s'appuient ne sont pas ceux dont Dieu se sert pour faire de grandes choses. Il faut des croix pour procurer le salut du monde. C'est par la voie des croix que Dieu mène ceux qu'il emploie à sauver les âmes, les apôtres et les hommes apostoliques, un saint Xavier, un saint Ignace, un saint Vincent Ferrier, un saint Dominique[1]. »

Et ces croix de Providence — faites des traverses, des calomnies, des injures — comment faut-il les envisager, pour les porter apostoliquement? Ici encore toute vue anthropocentrique est bannie :

« Il ne faut pas considérer nos croix et nos afflictions comme des maux qui nous font souffrir, ni comme des mortifications qui nous ravalent aux yeux du monde; mais nous les devons regarder, à l'exemple de Notre-Seigneur, dans les desseins éternels de Dieu, dans les ordres de sa Providence, et dans les vues de son amour envers nous, dans le *cœur de Jésus-Christ*, qui les a choisies pour nous, et qui nous le présente comme la matière des

1. Une sainte Thérèse de Lisieux aussi!

« La souffrance m'a tendu les bras dès mon entrée en religion et je l'ai embrassée avec amour. Ce que je venais faire au Carmel, je l'ai déclaré dans l'examen solennel qui précéda ma profession : *Je suis venue pour sauver les âmes, et surtout afin de prier pour les prêtres.* Lorsqu'on veut atteindre un but, il faut en prendre les moyens; et Jésus m'ayant fait comprendre qu'il me donnerait des âmes par la croix, plus mon attrait pour la souffrance augmentait. Pendant cinq années cette voie fut la mienne; mais j'étais seule à la connaître. Voilà justement la fleur ignorée que je voulais offrir à Jésus, cette fleur, dont le parfum ne s'exhale que du côté des cieux. » (*Histoire d'une âme*, p. 118.)

Est-ce que cette voie de la souffrance cessa d'être celle de la petite Thérèse pendant les quatre dernières années de sa vie? Elle a toujours beaucoup souffert. « Elle recommandait en ses derniers jours *qu'on le fît savoir aux âmes après sa mort*, n'ignorant pas que ce cachet de la croix, apposé sur sa vie, serait pour plusieurs le signe de l'authenticité de sa mission ». (*Ibid.*, p. 224.)

couronnes qu'Il nous prépare, et comme une épreuve de notre vertu et de notre fidélité à son service. »

A cet ascétisme personne ne refusera le mérite des hautes envolées ; mais plus d'un se demandera, sans doute, s'il est aussi prudent que généreux, et si l'on ne risque pas à cette *école du cœur*, grande école certes, de dépasser les bornes du raisonnable pour passer au camp des exaltés ! — Que l'on se tranquillise en suivant jusqu'au bout le programme du maître.

II. — Dans quelle mesure avons-nous a demander les croix ou a les chercher volontairement ?

« Dans les commencements de la vie spirituelle, ajoute Lallemant avec une insigne sagesse, il ne faut pas encore demander à Dieu de souffrir ; il faut penser à bien purger sa conscience, s'adonner à la pureté du cœur, à la connaissance de son intérieur et au recueillement. De là on monte à la paix de l'âme, puis à la communication avec Dieu, ensuite aux vertus infuses et aux dons du Saint-Esprit.

« Alors Dieu inspire ses desseins et ses volontés, et mène les uns par les travaux, comme saint François Xavier ; d'autres, par les souffrances, comme sainte Lidwine ; les autres par des traverses et des persécutions, comme saint Ignace. *Mais, de nous-mêmes, nous ne devons faire aucun choix particulier*, autrement nous serions toujours en trouble[1] n'ayant pas encore une vertu à l'épreuve des croix, et ce serait entreprendre de porter un fardeau de

1. Il était bien de l'école de son illustre contemporaine, la bienheureuse Marie de l'Incarnation (Mme Acarie) : à une religieuse qui lui parlait de demander à Dieu de faire son purgatoire en ce monde, elle répondit : « Gardez-vous-en bien, que savons-nous si nous aurons la patience de tout endurer ? Il faut laisser cela en la disposition de Dieu. » (*Vie*. Liv. II, ch. xii.)

géant, sans en avoir la force. Mais quand nous entrerons par la vocation de Dieu, dans des états laborieux, pénibles, humiliants, alors ni les travaux ne nous accableront, ni les persécutions ne nous troubleront, et souvent même de grandes austérités ne ruineront pas notre santé [1]. »

Quand nous entrerons par *la vocation de Dieu...* Voilà le grand mot! Or, Dieu appelle à porter non seulement les croix de Providence qu'Il nous choisit, mais les croix des austérités et pénitences volontaires, dont la dose est à déterminer en toute prudence, comme en toute générosité, à la lumière du Saint-Esprit [2].

1. « Au point de vue de la nature, chacun reçoit de Dieu ce qui le rend apte à sa vocation. Les saints sont appelés à des vertus très hautes, à des œuvres qui dépassent de beaucoup les forces ordinaires. Ils reçoivent donc du créateur pour le corps et pour l'âme, ou pour l'un et l'autre à la fois, des forces plus qu'ordinaires... Pour pratiquer des jeûnes prolongés, pour coucher sur la dure, consacrer de longues veilles à la prière..., s'imposer des pénitences répétées — discipline, cilice, chaînettes de fer, etc..., sans parler des autres travaux et fatigues — pour tout cela il faut des forces peu communes, sans quoi Dieu devrait intervenir par un secours extraordinaire, afin de soutenir soit la force physique, soit l'énergie de la volonté. Or, ces travaux, ces austérités, ces pratiques de mortification, nous les trouverons dans les vies des saints. Nous devons donc admettre que les saints ont reçu de la nature des forces spéciales ou supposer de la part de Dieu une intervention extraordinaire. Cette hypothèse est inadmissible dans la plupart des cas, parce que le miracle reste toujours une exception.

Chez un grand nombre de saints, semble-t-il, il faut reconnaître une robuste constitution physique...

Il arrive assez fréquemment que par excès de zèle, on veut imiter leurs jeûnes prolongés, leurs rigoureuses pénitences, sans songer à cela. Il est bon de rappeler aux imprudents cette différence : ils verront que ces mortifications ne leur conviennent pas, et ils ne s'exposeront point au danger de ruiner leur santé et de se mettre ainsi dans l'impossibilité de remplir leurs simples devoirs d'état... » (Max Hubert, S. J. L'*Imitation des saints*. Lethielleux, 1924.)

2. On connaît les conseils donnés par saint Ignace pour arriver à la bonne mesure, en fait de pénitences extérieures : « Il est souvent avantageux, dit-il, de faire, pendant les

III. — Quel tempérament faut-il donc garder dans les pénitences corporelles?

Bien entendu, le programme pénitentiel est susceptible de nombreuses nuances; et tout d'abord il est très différent, suivant qu'il s'agit de jeunes recrues ou de vétérans en spiritualité.

1° A un directeur de jeunes religieux qui sortent du noviciat, Lallemant écrit :

« Inspirez-leur l'esprit de pénitence, et réduisez-les à ne se pardonner rien dont ils puissent s'accuser en public. Et pour ce qui regarde les mortifications corporelles, faites-leur en concevoir une grande estime et un grand désir; si bien qu'ils vous en demandent beaucoup, et que vous leur en accordiez souvent, mais peu à la fois, comme, par exemple, de prendre souvent la discipline, mais seulement pendant l'espace d'un *Pater* ou d'un *Ave*. Faites-leur entendre que le fréquent exercice de ces petites mortifications sert beaucoup à tenir la chair sujette à l'esprit, et l'esprit soumis à Dieu; *mais ayez soin de les modérer extrêmement*. Car si vous leur en permettez beaucoup, la moindre tentation pourrait leur en faire naître le dégoût et ils viendraient ensuite aisément à avoir horreur de la vie spirituelle...

Exercices, quelques changements dans la nourriture, dans le coucher ou dans le sommeil, et dans les autres manières de faire pénitence... ; pratiquant par exemple des mortifications deux ou trois jours de suite, et les suspendant les deux ou trois jours suivants. Car quelques-uns ont besoin de faire plus de pénitences et d'autres moins; et aussi parce que souvent nous omettons les pratiques extérieures de pénitence par amour des sens, et par un jugement erroné qui nous fait croire faussement que nous ne pourrions les supporter sans causer à notre santé un tort considérable. Quelquefois, au contraire, nous faisons trop, ne consultant pas assez nos forces ; et comme Dieu Notre-Seigneur connaît infiniment mieux notre nature que nous ne la connaissons nous-mêmes, Il daigne souvent, tandis que nous alternons de la sorte, nous faire connaître clairement ce qui nous est convenable. » (10e addition.)

« Maintenez-les dans un grand dénûment de toutes choses.. les dégageant de certaines petites attaches qui viennent de l'instinct de la nature, comme d'aimer mieux une chambre que l'autre, de conserver curieusement quelques images soit à cause de leur beauté, soit pour l'amour des personnes qui les leur ont données. Faites-leur comprendre les grands avantages dont jouissent les âmes qui ne tiennent à rien...[1] »

2° Aux Pères du troisième an, le saint Instructeur donne l'avis suivant pour assurer le reste de leur vie... « Ne se point relâcher en l'usage des pénitences. » Or il a dit dans un article à part, « de la Perfection en général », quel doit être cet usage et le tempérament qu'il y faut garder.

« C'est de n'en pas faire tant que la santé en soit altérée, ni si peu que la rébellion de la nature se fasse trop vivement sentir[2].

1. C'est ce que Notre-Seigneur avait fait comprendre à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus dès son noviciat.

« Depuis ma Prise d'Habit, écrit-elle, j'avais reçu déjà des lumières abondantes sur la perfection religieuse, principalement au sujet du vœu de pauvreté. Pendant mon postulat, j'étais contente d'avoir à mon usage des choses soignées et de trouver sous ma main ce qui m'était nécessaire. Jésus souffrait cela patiemment; car il n'aime pas à tout montrer aux âmes en même temps, il ne donne habituellement sa lumière que petit à petit...

« Je fut prise à cette époque d'un véritable amour pour les objets les plus laids et les moins commodes : aussi j'éprouvais de la joie lorsque je me vis enlever la jolie petite cruche de notre cellule, pour recevoir à sa place une grosse cruche tout ébréchée. Je faisais aussi bien des efforts pour ne pas m'excuser, ce qui m'était très difficile... L'attrait pour la pénitence me fut aussi donné ; mais rien ne m'était permis pour le satisfaire. Les seules mortifications que l'on m'accordait consistaient à mortifier mon amour-propre ; ce qui me faisait plus de bien que les pénitences corporelles. » (*Histoire d'une âme*, p. 128.)

2. « Pour celui qui aimerait mieux mourir que de commettre un péché mortel ou véniel délibéré — et qui d'ailleurs n'est pas tourmenté de tentations particulières — il doit avoir de la modération dans les mortifications corporelles et ne pas

« Quand on est parvenu à une grande perfection, l'on en fait beaucoup, assez aisément; et même par une spéciale faveur de Dieu, l'on en peut faire d'héroïques, telles qu'ont faites les saints.

« Les plus nuisibles sont celles qui ôtent le sommeil, bien que Dieu accorde aussi aux personnes les plus parfaites la grâce de peu dormir.

« Ainsi la mesure des pénitences est diverse, selon la diversité des personnes, des complexions, des âges, des conditions, des temps et des besoins. »

Ce programme pénitentiel semble être le résumé des nombreuses pages consacrées au même sujet par Alvarez de Paz, dont Lallemant, nous l'avons vu au premier volume, s'est fait si fréquemment l'écho. Le grand spirituel péruvien étudie la mortification sous de multiples aspects, mais très spécialement en fonction de la perfection et de la contemplation : « Toute exhortation à l'austérité, dit-il, est déplacée quand elle s'adresse à des gens qui sont entrés avec ardeur dans les voies spirituelles. L'esprit de Dieu qui les conduit, la contrition qu'ils ont de leurs péchés, la peine qu'ils ressentent de leurs imperfections journalières : autant de motifs pour eux de faire à leur chair une guerre acharnée.

« Fort opportune, au contraire, cette exhortation, quand elle s'adresse à une âme qui n'a pas une connaissance suffisante de sa pauvreté, et qui, ne sachant pas encore de quelle haine irréconciliable la chair est animée contre l'esprit, commet l'imprudence de traiter son corps avec indulgence. Tel

s'y affaiblir, parce que, une fois le corps devenu trop faible, les opérations de l'âme ne se font pas. » (P. Matignon, S. J. *Retraite*, p. 190.)

paraît être le cas de certains débutants qui veulent se modeler en matière de mortification sur des vieillards affaiblis par l'âge et les infirmités. Ils oublient tout ce que ces vétérans ont fait autrefois, les rudes travaux qu'ils ont entrepris, les difficultés dont ils ont triomphé. Ils ne voient que leur façon actuelle de vivre, et il leur plairait de s'autoriser de leur exemple. Sophisme imposé par la tiédeur et qu'il est aisé de percer à jour, pour peu qu'on ait de jugement. N'est-ce pas vouloir se reposer avant d'avoir travaillé, s'asseoir avant d'avoir fourni la course, recueillir les fruits de la victoire avant d'avoir combattu? Que le poids de l'âge ou des infirmités contraigne un homme à ne plus guère pratiquer que la mortification intérieure, qui peut le trouver étrange? Le surprenant, c'est que des hommes d'une constitution robuste, malgré le feu des passions qu'ils sentent brûler en eux, et malgré la révolte de leurs sens, commettent l'imprudence de traiter avec mollesse une chair qui est la source de tous les vices. Ces hommes, dans la pratique des mortifications, devront sans doute prendre l'obéissance pour guide, afin de ne pas dépasser les limites raisonnables; mais quand l'obéissance ne s'y opposera pas, ils devront courageusement se donner aux austérités et ne pas transiger avec le plus dangereux de leurs ennemis. Tant que leur corps en effet, docile à la voix du monde, fuit la mortification, ils sont condamnés à être des vaincus dans la lutte intérieure, incapables de maîtriser les adversaires qui les frappent dans l'ombre.

« Pour nous déterminer à la pratique des austérités, ce devrait être assez de l'exemple de tous les

parfaits. Quel est celui d'entre eux qui, à moins d'en être empêché par de grandes infirmités, n'ait mené une vie mortifiée? Quel est celui qui n'ait dompté sa chair par les cilices, les disciplines, les jeûnes, les veilles?...[1] »

Indispensable à celui qui doit lutter extérieurement contre ses passions et progresser dans les vertus, la mortification ne l'est pas moins à quiconque désire se disposer aux faveurs de la vie mystique. « Le don de contemplation, poursuit Alvarez de Paz, plus encore que la pratique de toutes les vertus, est surbordonné à la pratique de la mortification. Chose curieuse, vous rencontrez parmi les religieux, les prêtres et même les laïques, beaucoup d'excellentes âmes, qui s'abstiennent de tout péché grave, qui pratiquent certaines pénitences et accomplissent certaines œuvres de miséricorde : pourquoi en trouve-t-on si peu qui aient le don d'oraison..., qui jouissent de la lumière de la contemplation?... C'est que la contemplation exige une pratique sérieuse et continue de la mortification. Et comme le nombre de ceux qui se renoncent pour de bon est très petit, petit aussi est le nombre de ceux qui pénètrent dans le cellier divin pour y boire le vin des communications célestes[2]. »

Tel est l'enseignement traditionnel que l'auteur de l'*Imitation* a résumé dans le beau chapitre XXXI du livre III : « Pourquoi s'en trouve-t-il si peu qui s'adonnent à la contemplation? Parce qu'il y en a peu qui sachent se détacher entièrement des

1. Liv. II, p. II, ch. IX.
2. Liv. II, p. I, ch. X.

créatures et des choses périssables... Il s'en trouve plusieurs qui voudraient s'appliquer à la contemplation, mais ils ne pratiquent pas ce qu'il faudrait pour réussir. Le grand obstacle, c'est qu'on s'adonne peu à une parfaite mortification. »

Cet enseignement traditionnel est bien celui de toute l'école du P. Lallemant : Surin, Rigoleuc, Guilloré s'entendent pour proclamer qu'une sérieuse préparation aux degrés supérieurs de l'oraison et une sérieuse tendance à la perfection ne vont point sans un sérieux programme de pénitence — pénitence extérieure volontaire[1].

1. Surin revient à ce sujet dans tous ses ouvrages. Aux pages du *Traité de l'amour de Dieu* citées ci-dessus, on pourrait en ajouter beaucoup d'autres, extraites des *Fondements de la vie spirituelle*, Liv. V, ch. IV, et du *Catéchisme spirituel*, V[e] Part., ch. II ; VII[e] Part., ch. IX.

Guilloré consacre à la pénitence de nombreux chapitres de ses *Conférences spirituelles*, Liv. IX. Conf. II, chap. I, II, III, et des *Secrets de la vie spirituelle*. Traité IV. Des illusions de la pénitence.

La mortification corporelle est de tradition dans la Compagnie de Jésus depuis saint Ignace. « L'âme blessée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, écrit le P. Balthazar Alvarez, ne peut être satisfaite si son corps n'est également blessé ; car, de même que la ressemblance des cœurs s'opère par le trait qui les blesse, ainsi, par la mortification, se forme la ressemblance entre le corps et l'humanité sacrée du Sauveur, dont l'âme voit les plaies et les meurtrissures. C'est pourquoi, si le Seigneur n'afflige pas son corps par des douleurs et des maladies, elle le crucifie et le déchire elle-même volontairement. »

« Et c'est ce qu'il faisait, ajoute le P. L. du Pont... Notre Père saint Ignace, dans son livre des *Exercices* recommande singulièrement à ceux qui s'appliquent à l'oraison l'usage des pénitences corporelles. Aussi voyait-on fleurir, parmi les membres de la Compagnie, l'esprit de pénitence uni à l'esprit d'oraison... Ceux qui ont connu notre saint Père Balthazar ne craignent pas d'affirmer qu'il devançait tous ses compagnons sous ce rapport ; et, comme il fut presque toujours supérieur, il était plus libre de se traiter avec une grande rigueur. Il se donnait tous les jours la discipline du haut des épaules jusqu'aux pieds et avec tant de force que les novices de Médina del Campo disaient, pour en donner une idée, que toute sa cellule en tremblait. Il fallut donc que le Pro-

Aussi bien, est-il une seule école de spiritualité dans le passé ou de nos jours dont les maîtres aient essayé d'affranchir leurs disciples de l'austère loi?

Ce n'est pas l'école dominicaine ressuscitée par le P. Lacordaire. « Les personnes qui ont lu la vie du P. Lacordaire, écrit M. l'abbé Lejeune, savent avec quelle énergie et quelle fréquence il usait pour lui-même de la discipline. Cette prédication par l'exemple lui assurait le droit, dans la direction de ses religieux ou dans la conduite des personnes du monde, de s'élever contre les fausses spiritualités qui relèguent les austérités corporelles dans une sorte de musée des antiques, parmi les armes qui étaient bonnes pour des siècles de foi, mais qui ne sont plus à la taille des générations contemporaines. C'est au nom de l'Evangile qui ne meurt pas, au nom de la doctrine de Jésus-Christ qui est immuable, que le grand religieux protestait contre l'énervement de l'esprit chrétien, contre les fadeurs qu'on prétend substituer, dans la direction des âmes, à la loi si vivifiante et si salutaire de la mortification corporelle[1]. »

Ce n'est pas non plus l'école Oratorienne, si brillamment représentée au XIX^e^ siècle par le

vincial modérât ses pénitences... » (*Vie*, du P. B. Al. p. 42.) Que d'exemples analogues dans les biographies et les ménologes! exemples de fervents religieux portant jusqu'à l'excès la mortification, exemples de prudents supérieurs intervenant pour en diminuer la dose. — Quand il envoya le P. Nadal, comme visiteur en Espagne, saint Ignace lui recommanda instamment de modérer les pénitences de François de Borgia. François ne se soumit qu'avec peine : « *Quum illi dicerem esse voluntatem Patris ne se affligeret flagellationibus et pœnitentiis, respondit commotus :* « *Vos facietis ut ego secedam ad Carthusiam* » ! (*Epistolæ Nadal*, II, p. 43.)

1. *Introduction à la vie mystique*, p. 224.

P. Faber[1], qui relègue cette mortification au musée des antiques. L'éminent oratorien y insiste souvent. Voici ce qu'il écrit dans ses *Instructions familières sur l'oraison mentale :* « Un des effets ordinaires de l'oraison affective, c'est un grand désir de porter en son corps et en son âme la mortification de Jésus-Christ.

« Jamais un mondain n'a eu plus de passion pour les plaisirs qu'une âme dans cet état d'oraison n'en a pour les croix et les mortifications... Il est certain, ajoute-t-il, que la mortification intérieure est bien la meilleure... Il ne faut pourtant point négliger les mortifications corporelles ; il est mal de les mépriser comme font quelques-uns... Quant à l'usage, il faut avoir égard aux forces, à la santé, etc.

« Tous n'ont pas assez de force pour faire beaucoup de jeûnes : tous n'ont pas assez de santé pour porter la haire, le cilice et semblables instruments de pénitence dont on se sert ordinairement... On se trouve en des lieux où on ne peut pas coucher sur la dure, ni pratiquer de certaines austérités, parce que ces mortifications pourraient être aperçues : pour lors il faut les omettre, parce qu'il est de conséquence qu'elles se fassent secrètement. Mais vous avez tous les jours mille occasions de pratiquer des mortifications qui, toutes petites qu'elles soient, ne laisseront pas d'être plus agréables à Dieu... si elles sont faites plus purement pour Dieu. Dans celles qui sont considérables, on ressent un appui et un soutien secret qui nous les rend faciles, on a le plaisir de penser qu'on a fait quelque chose pour Dieu qui en vaut la peine, ce qui ne se trouve point dans ces petites (s'abstenir de regarder toutes sortes d'objets qu'on aurait envie de voir, retenir beaucoup de paroles qu'on aurait envie de dire, mortifier sa curiosité..., etc., se priver dans le boire et le manger, sans que les autres s'en aperçoivent)... Souvenez-vous que ce qui rend un marchand riche, c'est le soin qu'il apporte à ne pas laisser échapper le moindre petit gain. Imitez-le, et ne laissez

1. De l'oratoire de saint Philippe de Néri.

pas échapper la moindre occasion de vous mortifier, et vous verrez bientôt le grand profit que vous retirerez de cette sainte pratique[1]. »

Parlant aux âmes qui se plaignent d'avoir perdu la joie spirituelle, le P. Faber leur dit :

« Si la joie sert d'aliment à l'esprit de mortification, les austérités accroissent la joie. Plus celles-ci sont rigoureuses et sévères, plus notre joie est vive et franche. C'est le langage que tiennent tous ceux qui font usage d'instruments de pénitence... Avons-nous, comme les Galates, débuté avec succès, et après nous être bravement élancés dans la carrière, nos membres sont-ils maintenant alourdis et brisés par la fatigue? Nous sentons-nous nous-mêmes abreuvés de fiel et découragés?... Nous dirons peut-être qu'à notre départ dans cette carrière le matin se levait dans toute sa fraîcheur, que la rosée brillait en perles suspendues au gazon et que le vent murmurait doucement dans le feuillage des arbres, mais que maintenant le soleil est haut, la route poudreuse et pénible? Non, les choses ne se passent point ainsi et ce tableau n'est pas réel. Voici plutôt la vérité : on avait commencé par diverses mortifications, et on les a abandonnées. On est toujours sur le point de les reprendre, sans jamais exécuter sa résolution. On saisit la discipline, mais le bras frappe mollement ; on attache autour du corps une petite chaîne hérissée de piquants, mais voilà qu'on se trouve légèrement indisposé, ou bien on découvre fort à propos qu'il est difficile de la cacher aux yeux du prochain, ou enfin on la dédaigne comme une trop faible pénitence ; bref, à peine l'a-t-on mise qu'elle est déjà détachée.

« Une autre fois, on compte le nombre d'années qu'on sert Dieu, et s'autorisant de certains auteurs ascétiques, on prononce que le temps où les mortifications corporelles sont d'une nécessité absolue est passé!... Nous sommes entrés dans la phase des mortifications purement

1. *Instructions familières.* Des effets de l'oraison affective, pp. 40-42.

intérieures! — Oh! pauvres auteurs, pauvres écrits! quelle responsabilité on fait peser sur vous!

« Comme si la vie spirituelle était morcelée en tant d'états séparés, et divisée en un certain nombre de phases à parcourir dans un temps donné, de sorte que nos directeurs, et nous puissions consulter nos livres, comme un voyageur consulte son itinéraire, et dire : Maintenant nous sommes arrivés à tel point, voici notre position sur la carte ; tant de kilomètres encore devant nous, tant de minutes; nous avons obtenu précisément les résultats que nous promettait la vitesse que nous avons adoptée.

« Dans cette manière d'agir on fait bon marché du vrai progrès. En attendant, on a perdu la joie du cœur, et on sent maintenant qu'elle est indispensable à son avancement. L'amour-propre a repris le dessus et le mordant intérieur demeure sans effet. Le remède est bien simple : revenons à nos mortifications corporelles; meurtrissons notre chair, faisons couler quelques gouttes de notre sang, et nous serons heureux comme jamais. Si l'esprit des saints respire la joie, si les moines et les religieuses sont animés d'une gaieté franche que le monde ne s'explique pas, c'est uniquement parce que leurs corps, comme celui de saint Paul, sont châtiés et tenus dans la soumission avec une inflexible sévérité et une discrétion qui n'exclut pas la vigueur. Celui qui veut être joyeux doit d'abord être mortifié; et celui qui est mortifié possède déjà cette joie pure qui naît dans les cieux [1]. »

On ne saurait résumer plus fortement et plus élégamment l'enseignement traditionnel sur la place à faire aux mortifications corporelles en toute spiritualité bien ordonnée et sur la pratique des saints, depuis saint Paul, jusqu'au saint curé d'Ars et à la bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus : mortification, joie spirituelle et perfection vont de pair ! Ce n'est pas seulement un fait, c'est une loi [2].

1. P. Faber. *Conf. spirituelle. La joie.*

2. « ... Unique dans son principe (faire mourir le *vieil*

IV. La pénitence dans la spiritualité salésienne. — Mais la loi souffre des exceptions peut-être ? La spiritualité salésienne n'aurait-elle pas précisément ce privilège de faire des âmes joyeuses et des cœurs parfaits sans imposer au pauvre corps la croix de tant d'austérités? Telle semble bien être la pensée du sympathique historien de *Saint François de Sales directeur d'âmes*. Sur ce point, si nous l'en croyons, l'évêque de Genève se séparerait de saint Ignace et de son école, et inaugurerait un ascétisme bien à lui, ascétisme providentiellement adapté aux temps nouveaux[1].

homme), la mortification a cependant une double forme et s'étend à un double objet.

« Elle embrasse l'extérieur et l'intérieur de l'homme, et selon qu'elle s'exerce sur l'un ou sur l'autre, elle est elle-même extérieure ou intérieure, corporelle ou spirituelle. Ne mortifier qu'une partie de soi-même, qu'on le fasse d'ailleurs par système ou seulement par lâcheté, c'est à peu près perdre son temps... Ils se trompent beaucoup ceux qui font consister l'œuvre totale ou même principale de la mortification dans l'affliction des sens ou la pénitence corporelle. Mais ils ne se trompent pas moins ceux qui veulent tout réduire à la mortification intérieure, ce qui est une des erreurs les plus communes de notre temps ! Erreur fort dangereuse ; car soit par le fait d'une vraie hypocrisie dont le monde est plus coutumier qu'il n'en veut convenir, soit par suite d'une illusion dont les personnes, même chrétiennes, ne savent pas toujours se garer, la prétention dont nous parlons couvre le plus ordinairement un abandon réel et complet de ce *devoir indispensable ;* et là même où il ne le couvre pas, il y conduit par une pente douce et presque inévitablement... » (Mgr Gay. *Vie et vertus chrétiennes*. t. I. De la mortification.)

1. M. Francis Vincent a fait de saint François de Sales une étude si complète, que son ouvrage n'a laissé dans l'ombre aucun aspect de la théologie mystique ou de la direction du grand évêque. Chaque fois qu'il s'agit de comparer le saint avec nos grands spirituels, directeurs d'âmes eux aussi, il y a plaisir et profit à s'arrêter devant les analyses toujours originales du consciencieux portraitiste. — Quand tel trait *paraît* trop appuyé, ou que tel autre semble présenté sous un jour douteux, il est le premier, nous le savons, à désirer le surcroît de lumière qui jaillit d'une discussion amicale. Faut-il répéter qu'en exprimant ici encore et dans les cha-

Avant de discuter les documents qu'apporte à l'appui de sa thèse M. F. Vincent, je ferai seulement remarquer qu'au moins dans son ascèse personnelle, et pour ce qui est du travail de sa propre sanctification, François fait à la mortification, tant extérieure qu'intérieure, la place d'honneur que lui ont toujours donnée les saints.

« Il faut mourir, disait-il, afin que Dieu vive en nous ; car il est impossible d'arriver à l'union de notre âme avec Dieu par une autre voie que la mortification. Ces paroles : *il faut mourir !* sont dures, mais elles seront suivies d'une grande douceur, parce qu'on ne meurt à soi-même qu'afin d'être uni à Dieu par cette mort »[1]. « L'oraison sans la mortification est une âme sans corps ; de même que la mortification sans l'oraison est un corps sans âme[2]. »

« Conformant sa conduite à ce langage, dit M. Hamon, François de Sales commença par mortifier son corps. Comme il l'estimait un esclave qui se révolte quand on le flatte, jamais il n'accordait à ses sens la moindre délicatesse ou superfluité. Il se bornait, en tout, au simple nécessaire ; c'était pour lui une peine d'aller prendre sa nourriture, et, si on ne l'en eût pressé, il l'aurait souvent oublié. Il jeûnait fréquemment, et l'on peut même dire que sa vie était un jeûne perpétuel... »

pitres suivants quelques jugements différents des siens, nous ne cédons aucunement à l'esprit de chicane : nous voulons seulement donner à ces études arides plus de vie, plus d'actualité, plus d'intérêt, plus de vérité. La vérité, le lecteur la saisira peut-être à côté ou au delà de ses vues et des nôtres : nos efforts communs y auront aidé.

1. *Traitté de l'amour de Dieu*, XII, ch. XIII.

2. *Esprit de saint François de Sales*, XIII• part., sect. 14.

« Aussi mortifié en tout le reste que dans sa nourriture, il évitait avec grand soin tout ce qui ressentait la sensualité et la recherche ; il prenait simplement les habits que ses domestiques lui donnaient, sans vouloir l'un plutôt que l'autre. Dans ses voyages il bravait la pluie, la neige, les vents, les injures de l'air, et, arrivé dans les hôtelleries, il souffrait, sans faire jamais aucune plainte, d'être mal logé, mal nourri et de manquer de beaucoup de choses, répétant gracieusement sa parole chérie : « Je ne suis jamais mieux que quand je ne suis pas bien... »

« Souvent il prenait la discipline jusqu'au sang, mais il avait grand soin de tenir cette mortification secrète, choisissant pour frapper ainsi durement son corps, le temps de la nuit où il croyait n'être pas entendu; et cachant si bien sa discipline pendant le jour, qu'on ne la découvrit qu'après sa mort. Le valet de chambre lui-même n'en eut que le soupçon, fondé sur un reste d'eau rougeâtre et teinte de sang qu'il trouva au fond de l'aiguière de son maître, qui y avait lavé l'instrument tout sanglant.

« Cette mortification, tout austère qu'elle paraît, le cédait cependant à une autre qu'il s'était imposée, et qui consistait à tenir constamment tout son extérieur dans cette modestie, cette décence, cette honnêteté si parfaites... Elle le cédait surtout à sa mortification intérieure, vrai martyre par lequel il immolait en lui tout l'homme à Dieu... »

Et M. Hamon montre durant plusieurs pages, avec exemples à l'appui, comment le Saint mortifiait en toute occasion son esprit, son jugement, sa volonté, son amour-propre, ses inclinations,

« prompt à suivre les mouvements de l'esprit de Dieu...[1] »

Tout cela est vrai, nous dit-on, mais précisément tout cela lui a servi d'école. Comme saint Ignace, comme sainte Thérèse, il a fait sur lui-même l'expérience que trop d'austérité, trop de fatigue, non seulement compromet l'apostolat, mais nuit à la dévotion même. Après des excès qui ont entamé sa santé, il en vient à *cette prudence utilitaire* qui sera *sa loi*[2] et qu'il ne cessera de prescrire autour de lui... « L'idéal qu'il propose est donc en somme assez différent de celui que poursuivait une sainte Catherine de Sienne mourant à trente-trois ans, épuisée d'austérités, après des exploits pénitentiels qui accablent l'imagination. Son action en matière de mortification est presque toujours modérative... Reconnaissons-le, il a nettement engagé l'ascèse dans une direction qui n'était pas celle de l'âge précédent... »

« On sait quelle résonance avait eue dans les Carmels et dans les communautés ferventes d'alors le mot prodigieux de sainte Thérèse : ou souffrir ou mourir. Un ardent appétit de souffrance avait gagné les nobles âmes et leur inspirait ce beau désir imprudent d'être cruellement tourmentées dans leur corps. Saint François de Sales reste plus près de la terre et de la commune humanité. Il enseigne à bien supporter les misères qui surviennent. Mais il enseigne aussi à ne les point appeler de nos vœux. « Ne désirez pas les croix,

1. *Vie*. Hamon-Letourneau, t. II, ch. xvi.

2. Une de ses lois : car, nous le verrons, l'imitation généreuse de Jésus souffrant est aussi une loi pour lui.

dit-il à Philothée, sinon à mesure que vous aurez bien supporté celles qui se seront présentées[1]. » « Quel chrétien ne sait par cœur l'invocation fameuse qu'il adressait un jour à la souffrance : « Ouy, je vous salue, vous, petites et grandes « croix, spirituelles ou temporelles, extérieures « ou intérieures... Ma chair frémit, mais mon cœur « les adore ! » Paroles brûlantes, mais qui ne vont pas au delà d'une *prudente acceptation*[2]. » Toutes choses égales d'ailleurs, l'acceptation pour lui reste toujours supérieure au choix... L'incomparable observateur qu'était saint François de Sales devançait là nos modernes psychologues qui nous ont expliqué savamment comment le choix vide en partie nos actes de leur âpreté.

« Inspiré par la mode ou par la fantaisie, en effet, le choix est un plaisir qui émousse la souffrance, la transforme ou l'abolit[3]. La chinoise qui se fait douloureusement de petits pieds pour être belle, la coquette européenne qui se plie à des modes crucifiantes, le chasseur de loutres qui passe aux aguets des nuits glaciales, le jeûneur qui veut gagner un pari, l'amateur de sports d'hiver, le

1. *Introd.* III[e] Part., ch. XXXVII.

2. Prudente! pourquoi pas généreuse? On dirait que la prudence dans l'ascétisme du Saint joue le rôle de l'amour dans toutes les autres spiritualités. — M. Vincent sait bien qu'il n'en est rien.

3. L'auteur veut dire que *lorsqu'il* est inspiré par la mode ou la fantaisie, le choix est un plaisir qui émousse; mais pourquoi le choix d'une souffrance — par exemple le choix que faisait François de Sales, de disciplines sanglantes — aurait-il été inspiré par la mode ou la fantaisie... et aurait-il, en conséquence, émoussé ou aboli la souffrance?

Un amour-propre subtil peut se dissimuler derrière *les choix* que nous ferons nous-mêmes. C'est vrai : soyons attentifs à rectifier nos intentions. *L'acceptation* est-elle toujours à l'abri de tout mouvement d'amour-propre?

nageur en eau glacée, tous ceux-là savent bien que le plaisir du choix atténue sensiblement la dureté de leurs exercices. Notre Saint le savait comme eux, car il disait : « Les feux, les flammes, les roues et les espées sembloyent des fleurs et des parfums aux martyrs »[1]. (*Introd.*, I^re^ part., ch. II.) Il savait qu'il en coûte plus de se plier à des travaux ennuyeux et faciles, et de faire au fâcheux un accueil souriant que d'accomplir selon son caprice[2] les exploits des stylites, des flagellants et des jeûneurs ». « Assurément, nous le savons, il ne recule pas pour ses dirigés devant un jeûne raisonnable,

1. Franchement si les supplices semblaient fleurs et parfums aux martyrs, est-ce parce qu'ils étaient l'objet d'un choix fantaisiste, comme la chasse aux loutres! — François s'est donné la peine d'expliquer le pourquoi : « c'est parce que les martyrs étaient dévots... La dévotion intérieure et cordiale... peut donner de la douceur aux plus cruels tourments et à la mort même... car c'est la reyne des vertus et la perfection de la charité. » (*Ibid.*)

2. Selon *son caprice*, d'accord ; mais remplacez le caprice par la charité, le zèle, le désir d'imiter Notre-Seigneur et de lui gagner des âmes, les accueils souriants seront-ils supérieurs aux « exploits des flagellants et des jeûneurs? » Là est la question, et il semble bien que l'évêque de Genève l'ait résolue, dans le sens des flagellants : « Il trouvait déplacé qu'un ecclésiastique recherchât la société des femmes, parce que, disait-il, quoiqu'on ne fasse pas de mal soi-même, on en fait faire aux autres par les soupçons qu'ils en conçoivent. Un jour qu'il avait donné cet avis à un jeune ecclésiastique, il le vit ensuite venir à l'évêché menant des dames par la main : « Mesdames, leur dit-il, après les avoir saluées, permettez que je dise un mot à Monsieur. » Il mène en conséquence le jeune ecclésiastique dans son cabinet, tombe à genoux devant son crucifix ; et là, prenant le ton ferme : « Jusques à quand, mon frère et mon fils, lui dit-il, vous rendrez-vous le sang de mon Sauveur, non seulement inutile, mais formidable par votre mauvais exemple? Puisque je suis chargé de votre âme en ma qualité d'évêque, il est juste que je paye pour vous. » — Et aussitôt, dépouillant ses épaules, il se donne une rude discipline, pendant que l'ecclésiastique, prosterné à ses pieds, pleurait de repentir, en disant : « J'ai péché, et mon Pasteur paye pour moi! » « Manuscrit de la mère Fichet », cité par M. Hamon, II, p. 568.

ni même devant quelques bons coups de discipline, mais s'il lui arrive de recourir à ces moyens énergiques, c'est seulement quand le corps trop ardent menace d'entreprendre sur la liberté de l'âme, quand, par exemple, dans la tentation, il y a lieu par une diversion vigoureuse, de calmer sa pétulance. Alors oui, comme il dit, trente ou soixante coups de discipline sont une opportune médication et qui donne à l'âme le moyen de se ressaisir. Mais ces conseils sont exceptionnels sous sa plume...

« Il serait aisé de produire d'innombrables textes de notre Saint qui répètent le grand conseil de modération sur le chapitre des austérités. Retenons seulement l'avis discret, mais clair, qu'il adressait à la fougueuse abbesse de Port-Royal, la mère Angélique Arnauld, qui, bientôt, sous la direction de Saint-Cyran, allait reprendre son premier pli : « Ne vous chargez *pas trop* de veilles « ni d'austérités, et croyés-moy, ma très chère « Fille, car j'entends bien ce que je dis en cecy, « mais allez au Port-Royal de la vie religieuse par « le chemin royal de la dilection de Dieu et du « prochain, de l'humilité et de la débonnaireté [1] ».

« Ainsi l'âge ni l'expérience n'avaient pu modifier sa conviction ancienne et réfléchie sur ce point; une extrême surcharge de pénitence est périlleuse [2]. »

1. Lettre à l'abbesse de Port-Royal, 15-20 juillet 1619.

2. *Ibid.*, p. 274. Le *trop* et la *surcharge* ont toujours été blâmés par les vrais directeurs d'âmes. « Certes sainte Thérèse n'a pas peur des pénitences corporelles. Mais elle s'oppose de tout son bon sens aux austérités exagérées. Par exemple elle blâme fort son frère Laurent qui, devenu d'une dévotion exaltée à la fin de sa vie, se disciplinait avec un sombre acharnement. Elle combat l'abus qu'il fait des cilices et des disciplines : « Dieu, lui dit-elle, aime mieux l'ardeur de votre

J'ai cité longuement ces curieuses appréciations où *je crains* que la « douceur angevine » n'ait par trop édulcoré et minimisé la direction de saint François sur le chapitre de la pénitence!

L'impression qui s'en dégage est que l'évêque de Genève, partisan résolu de la mortification intérieure, surtout dans *l'acceptation* des peines providentielles, n'aurait admis les mortifications *extérieures volontaires* qu'à son corps défendant. Tout régime pénitentiel, dès là qu'il dépasserait une bonne petite mesure d'honnête austérité et deviendrait « moyen énergique », l'aurait trouvé carrément hostile.

Que saint François de Sales, directeur d'âmes, ait souvent joué le rôle de modérateur en matière de mortification extérieure, personne ne peut ni le nier ni le trouver mauvais... Comme il avait raison de calmer le *zèle intempérant* de ses dirigés pour ces œuvres afflictives qui épuisent le corps et peuvent le rendre impropre aux efforts de l'ascèse individuelle et de l'apostolat!..

Sur aucun point il n'est plus à propos de prêcher la modération, surtout aux débutants; on a vu plus haut la discrétion que recommandait vis-à-vis d'eux le P. Lallemant dont les conseils ne semblent être que l'écho de ceux de François. « Les jeunes gens, dit notre Saint, portés à des

charité que celle de votre pénitence... » De même pour ses religieuses. Si l'une d'elles est malade, si elle a des vapeurs, des visions troubles, des hallucinations qu'elle prend pour des apparitions célestes... qu'on n'hésite pas à lui faire rompre le jeûne et même qu'on lui fasse manger de la viande. Si le mal persiste, qu'on l'envoie à la campagne pour se distraire. La chose essentielle c'est de se maintenir en joie. » (Louis Bertrand, *Sainte Thérèse. Revue des Deux Mondes*, 15 février 1927, p. 803.)

infirmités par l'excès des jeûnes, se convertissent aysément aux délicatesses. Les cerfz courent mal en deux temps : quand ilz sont trop chargés de venaison et quand ilz sont trop maigres. Nous sommes grandement exposés aux tentations quand notre cors est trop nourri et quand il est trop abbattu ; car l'un le rend insolent en son ayse et l'autre le rend désespéré dans son mésayse, et comme nous ne le pouvons porter quand il est trop gras, aussi ne nous peut-il porter quand il est trop maigre. Le défaut de cette modération ès jeusnes, disciplines, haires et aspretés rend inutiles au service de la charité les meilleures années de plusieurs... et d'autant qu'ilz l'ont maltraité au commencement, ilz sont contraints de le flatter à la fin. N'eussent-ils pas mieux fait de luy faire un traittement égal et proportionné aux offices et travaux auxquels leurs conditions les obligeoyent?[1] »

Assurément, ils eussent mieux fait; mais s'ensuit-il que ce *traittement* proportionné à leurs offices et travaux dût bannir toute espèce de mortification extérieure volontaire?

Dans ce même chapitre le saint Docteur dit expressément le contraire :

« Si vous pouvez supporter le jeusne, vous ferez bien de jeusner quelques jours, outre les jeusnes que l'Eglise nous commande ; car outre l'effet ordinaire du jeusne, d'eslever l'esprit, réprimer la chair, prattiquer la vertu et acquérir plus grande récompense au ciel, c'est un grand bien de se maintenir en la possesion de gourmander la gourmandise

1. *Introd.*, III[e] part., ch. XXIII.

même, et tenir l'appétit sensuel et le cors sujet à la loy de l'esprit; et bien qu'on ne jeusne pas beaucoup, l'ennemi néanmoins nous craint davantage quand il connait que nous sçavons jeusner. »

Il ne se borne point au rappel des principes et en vient aux détails pratiques :

« Les mercredi, vendredi et samedi sont les jours esquelz les anciens chrestiens s'exerçaient le plus à l'abstinence : prenés en donq de ceux-là pour jeusner, autant que votre dévotion et la discrétion de votre directeur vous le conseilleront. »

Il ajoute du reste avec sagesse :

« Le jeusne et le travail mattent et abattent la chair; si le travail que vous ferés vous est nécessaire ou fort utile à la gloire de Dieu, j'ayme mieux que vous souffriez la peyne du travail que celle du jeusne; c'est le sentiment de l'Église, laquelle pour les travaux utiles au service de Dieu et du prochain, descharge ceux qui les font du jeusne même commandé. L'un a de la peyne à jeusner, l'autre en a à servir les malades, visiter les prisonniers, confesser, prescher, assister les désolés, prier et semblables exercices; cette peine vaut mieux que celle-là; car outre qu'elle matte également, elle a des fruits beaucoup plus désirables ... Aussi bien, à défaut du jeûne, que de mortifications possibles dans le boire et dans le manger, renoncer, par exemple, à son goust et à son choix; et ce n'est pas une petite austérité de tourner son goust à toute main et le tenir sujet aux rencontres, joint que ceste sorte de mortification ne paroist point, n'incommode personne, et est uniquement propre pour la vie civile ». « La discipline a une merveilleuse vertu pour resveiller l'appétit de la dévotion, estant prise modérément [1]. La haire

1. Le P. Surin se souvenait-il de cette page, quand il faisait à son tour l'apologie du jeûne et de la discipline? « Le jeûne est semblable au siège qui prend l'ennemi, sapanpt eu

matte puissamment le cors ; mais son usage n'est pas pour l'ordinaire propre ni aux gens mariés, ni aux délicates complexions, ni à ceux qui ont à supporter d'autres grandes peynes. Il est vray qu'ès jours plus signalés de la pénitence, on la peut employer avec l'avis du discret confesseur. »

Nous avons entendu l'évêque conseiller à Philothée les jeûnes, les disciplines et même la haire ; n'allons pas croire que le conseil soit à suivre uniquement dans les cas où la chair rebelle aurait besoin d'être matée, ainsi que paraît penser M. Vincent, quand il écrit : « C'est seulement quand le corps trop ardent menace d'entreprendre sur la liberté de l'âme, que trente ou soixante coups de discipline sont une opportune médication... Et encore ces conseils sont-ils exceptionnels sous la plume du Saint... »

Malheureusement pour la thèse de l'historien, la seule citation qu'il apporte ne présente pas du tout la discipline comme un calmant dans les tentations de la chair, mais comme un adjuvant en toute espèce de tentation et un appel à la miséricorde de Dieu.

La baronne de Chantal avait demandé à son saint directeur « des remèdes au travail des ten-

à peu ses forces et enfin le surmonte avec patience. La discipline est comme un assaut qui dans peu vient à bout, et prend la place comme par force... »

« Elle produit trois effets principaux : 1° elle chasse la mélancolie et donne allégresse à l'esprit, débusquant le diable ; 2° elle obtient de la miséricorde de Dieu de grandes grâces ; 3° elle donne une aide générale pour s'amender de tous les défauts, réduisant l'âme à une si grande humiliation, quand elle se châtie pour quelque manquement, qu'il est difficile qu'elle n'en vienne à bout, si Dieu quelquefois pour son bien ne lui différe l'amendement qu'elle désire. » (*Catéch. sp.*, V^e part., ch. II).

tations que lui faisait le malin contre la foi et l'Eglise. » François lui en indique trois :

1° « Ne disputer ni peu ni prou.

2° « Sortir par la porte de la volonté et luy faire une bonne charge... s'élancer de vive force sur luy par la partie affective : ah ! traître ! ah ! malheureux — arrière !

3° « Il sera bon en troisième lieu d'appliquer quelquefois cinquante ou soixante coups de discipline, ou trente, selon que vous serez disposée. C'est grand cas comme cette recette s'est trouvée bonne en une âme que je connais. C'est sans doute que le sentiment extérieur divertit le mal et l'affliction intérieure et provoque la miséricorde de Dieu ; joint que le malin, voyant qu'on bat sa partisane et confédérée, la chair, il craint et s'enfuit. Mais de ce troisième remède, il en faut user modérément, et selon le prouffit que vous en verrez réussir dans l'expérience de quelques jours... » (14 octobre 1604[1].)

Fort joli ce trait du mouvement de retraite du malin, quand il voit que l'on tombe à bras raccourci sur « sa partisane et confédérée, la chair ! » Ces deux mots valent un traité et livrent toute la pensée du saint touchant la culture du corps. « Il est tout moderne en cela, écrit M. Vincent avec une visible complaisance. Contrairement à beaucoup d'ascètes anciens, qui dominés par certaines idées néo-platoniciennes, faisaient du corps un ennemi, dont la déchéance devait être poursuivie,

1. On voit, remarque l'abbé Vincent, que le caractère de *diversion* est parfaitement indiqué (p. 265). Sans doute, mais point sur le terrain « des pétulances du corps ». Et puis, comme saint Ignace, l'évêque de Genève reconnaît à la pénitence extérieure une puissance d'intercession auprès de la miséricorde divine ! « *Ad quærendam et inveniendam aliquam gratiam, seu donum quod homo vult ac desiderat obtinere a Domino...* » (10e addition). — Enfin l'appel à l'expérience et à la modération est encore un écho de cette 10e addition (*Tertium notandum*).

il se garde d'immoler le physique au métaphysique » (p. 264).

— Non certes, il n'immole pas, en ascète néo-platonicien, le physique au métaphysique, mais en bon chrétien, et en vrai directeur catholique, il assure par une dose convenable de pénitence la victoire de l'esprit sur la chair « partisane et confédérée du malin » et donc, à côté et sous l'influence du malin, notre *ennemie :* en cela il n'est dominé par aucune idée néo-platonicienne, mais uniquement par la croyance au péché originel et à ses suites.

Il croit au Rédempteur aussi, et il estime que la croix seule peut payer notre dette de reconnaissance et d'amour à celui qui nous a aimés jusqu'à la croix.

Aussi, à l'exemple des anciens, range-t-il les austérités volontairement choisies parmi les indispensables moyens de perfection. La pénitence *énergique* n'est-elle pas possible, pour raison de santé ou autres valables motifs, il se garde de déclarer qu'on est libéré, pour autant, de toute mortification même corporelle ; il insiste d'autant plus pour une compensation.

« Tous les anciens Pères ont déterminé, dit-il aux Visitandines, que là où l'aspreté des mortifications corporelles manque, il doit y avoir plus de perfection d'esprit... Il faut donc que l'humilité envers Dieu et la douceur envers le prochain supplée en vos maisons à l'austérité des Sœurs Carmélites, des Sœurs de Sainte Claire, des Chartreuses et ainsi des autres. »

Pourquoi cette suppléance ? les austérités seraient-elles à blâmer ? Non certes, les austérités

sont bonnes en elles-mêmes et sont des moyens de parvenir à la perfection.

« Néantmoins elles ne seraient pas bonnes ès maisons de la Visitation, d'autant que ce serait contre l'esprit des Règles... la Visitation ayant été dressée pour y pouvoir recevoir les filles et femmes infirmes, qui n'ont pas de corps assez forts pour entreprendre de s'unir à Dieu par la voye des austérités que l'on fait aux autres religions, ou bien qui n'y sont pas inspirées.

« Quiconque donc voudrait introduire à la Visitation plus d'austérités, plus de jeusnes, plus de disciplines qu'il n'y en a, la détruirait incontinent; ce serait faire contre la fin pour laquelle elle a été dressée. »

On ne saurait parler plus sagement. Mais de tout cela il semble résulter qu'aux yeux du saint Fondateur, la douceur du régime pénitentiel des Visitandines est un pis-aller. Pourquoi ne veut-il pas qu'une sœur ayant une complexion plus robuste fasse des austérités plus que les autres, avec la permission de la supérieure?

Certes, ce serait meilleur en soi, pourvu qu'on procédât avec la modération qui convient; mais cela irait à troubler la vie commune, chose si précieuse que pour la conserver, mieux vaut que tel ou tel sujet renonce à un moyen de perfection, quitte à le compenser par d'autres.

« On dit que les autres sœurs ne s'en apercevraient pas. Je réponds à cela, dit le Saint, qu'il n'y a point de secret qui ne passe secrettement à une autre, et ainsi de l'une à l'autre l'on vient à faire des Religions dans les Religions et des petites ligues, et puis tout se dissipe. La bienheureuse Mère sainte Thérèse dit admirablement bien le mal qu'apportent ces petites entreprises de vouloir faire plus que la Règle n'ordonne et que la Communauté ne fait ; et particulièrement si c'est la Supérieure, le mal en

sera plus grand, car tout aussi tost que ses filles s'en apercevront, elles voudront incontinent faire de mesme, et elles ne manqueront pas de raisons pour se persuader qu'elles le feront bien, les unes poussées de zèle, les autres pour luy complaire, et tout cela servira de tentation à celles qui ne pourront ou ne voudront faire de mesme.

« Il ne faut jamais introduire, permettre ni souffrir ces particularités en Religion, excepté néantmoins en certaines nécessités particulières ; comme s'il arrivait qu'une sœur fust pressée de quelque grande tentation ou vexation ; alors ce ne serait pas un extraordinaire de demander à la Supérieure quelques pénitences plus que les autres ; car il faut user de la mesure que font les malades, qui doivent demander les remèdes qui leur semblent les pouvoir soulager.

« Que s'il y avait une sœur qui fust si généreuse et courageuse que de vouloir parvenir à la perfection dans un quart d'heure, faisant plus que la communauté, je luy conseillerais qu'elle s'humiliast et se soumist à ne vouloir être parfaite que dans trois jours, allant le train des autres. Et s'il se rencontre des sœurs qui ayant des corps forts et robustes, à la bonne heure : il ne faut pas pourtant qu'elles veuillent aller plus viste que celles qui sont faibles... Assujettissons-nous volontiers à l'exacte et ponctuelle observance de nos Règles, et cela en simplicité de cœur sans vouloir doubler les exercices, ce qui serait aller contre l'intention de l'Instituteur et la fin pour laquelle la Congrégation a été érigée... [1] »

Faut-il prouver, en terminant ce chapitre, que « l'intention de l'Instituteur de la Visitation n'a jamais été de réagir contre le surnaturel appétit de souffrance que traduit si bien le mot de sainte Thérèse : « ou souffrir ou mourir! », « mot prodigieux, dit M. Vincent, qui avait eu sa résonance dans les Carmels et dans les communautés ferventes d'alors. De là, chez les nobles âmes ce

1. *Les vrays Entretiens spirituels.* XIII. De l'Esprit des Règles.

beau désir imprudent d'être cruellement tourmentées dans leurs corps... Saint François de Sales reste plus près de la terre et de la commune humanité... Il ne dit pas : ou souffrir ou mourir[1]... »

Non, il ne le dit pas en ces mêmes termes, mais ne le dit-il pas en termes équivalents ? Et qu'est-ce donc que la phrase bien connue : « Je ne suis jamais mieux que lorsque je ne suis pas bien », sinon un doublet, à la saint François de Sales, de la prodigieuse devise de sainte Thérèse?... N'être pas bien... c'est souffrir ! et c'est là le comble de son ambition, — comme pour saint Jean de la Croix, qui désirait « non pas mourir, mais souffrir ! »

Noble désir d'amour envers le Christ souffrant, formulé sous une forme ou sous une autre, non pas exceptionnellement par tel ou tel saint, à telle ou telle époque, mais à toutes les époques, par tous les saints et par toutes les âmes, qui ont quelque peu compris le mystère du Christ[2] !

1. Pages 207 et 576.

2. Comme il l'avait bien compris, ce mystère, l'ascète irlandais contemporain, le P. William Doyle S. J., aumônier militaire, tué dans l'exercice de ses fonctions, le 16 août 1917 ! — Voir le bel article que lui a consacré le P. L. de Grandmaison, *R. A. M.*, avril 1921. Nous en extrayons la prière suivante, où le lecteur trouvera une impressionnante confirmation de notre thèse.

« Mon cher aimant Jésus, que demandez-vous de moi? Vous semblez ne jamais me laisser seul — grâce éternelle vous en soit rendue ! mais vous restez là à demander, demander. — J'ai essayé dernièrement de faire pas mal de choses pour vous, et j'ai fait maints petits sacrifices qui m'ont pas mal coûté, mais vous ne semblez pas encore satisfait de moi, et vous me demandez davantage.

« La même pensée me hante constamment, revient sans cesse; j'ai beau la combattre, je ne puis m'en délivrer ou me cacher à moi-même ce que vous me demandez réellement. Je la réalise plus et mieux chaque jour. Mais, mon doux Jésus,

Aussi je déclare humblement ne pas saisir la portée d'un rapprochement auquel M. F. Vincent paraît attacher une grande importance, comme s'il démontrait que l'ardent appétit de souffrance allumé chez les nobles âmes contemporaines de sainte Thérèse n'était qu'une explosion plus ou moins maladive, une sorte de fièvre éruptive du

je suis effrayé, je suis si lâche, si attendri sur moi-même et mes propres aises, que je reste hésitant et refusant de me rendre à vous, et de faire ce que vous me demandez.

« Laissez-moi vous dire ce que je pense que c'est. Vous me demandez de m'immoler moi-même à votre bon plaisir; de devenir votre victime en m'infligeant des souffrances; de me crucifier par tous les moyens; de ne rester jamais, si c'est possible, sans une peine ou une gêne; de mourir à moi-même et à mon amour du bien-être et du confort; de m'accorder ce qui est nécessaire pour vivre, sans plus (et je pense que ce nécessaire pourrait être largement réduit sans dommage pour ma santé); de crucifier mon corps par toutes les voies imaginables, supportant la chaleur, le froid, les petites souffrances, sans soulagement, constamment, toujours, si c'est possible, portant quelqu'instrument de pénitence; de crucifier mon appétit, en essayant de prendre aussi peu de douceurs que possible; de crucifier mes yeux par une modestie vigilante; d'abandonner tout confortable, toute indulgence à mon endroit; de sacrifier mon amour des aises, mon goût de dormir à certains moments; de travailler, de peiner pour les âmes, de souffrir, de prier toujours. Mon Jésus, me trompé-je? N'est-ce pas ce que vous voulez-de moi et m'avez demandé si longtemps?

« Je sens que c'est cela. Car la pensée d'une telle vie, si naturellement effrayante, me remplit de joie; car je sais que je ne pourrais en accomplir même une parcelle par mes propres forces, et que tout sera l'œuvre de votre grâce et de votre amour. J'ai éprouvé également que, plus je donne, plus je fais, plus je souffre, et plus fort devient cet attrait.

« Jésus, vous savez mon attrait pour devenir un saint. Vous savez quelle est ma soif de mourir en martyr. Aidez-moi à prouver que ces désirs sont sérieux, en vivant cette vie de martyr. O Jésus aimant, aidez-moi maintenant à ne plus combattre contre vous... Jésus, aidez-moi »! (*Un ascète irlandais contemporain, le P. W Doyle, S. J.*, par le P. L. de Grandmaison, *R. A. M.*, avril 1921, pp. 145, 146.)

Le Père aumônier venait de s'imposer une mortification terrible qui le laissait dans une grande souffrance. « Alors, dit-il, soudain, quand la peine était la plus grande, une extraordinaire paix, bonheur et joie emplit mon âme, et bien que je ne visse rien avec les yeux soit de l'âme soit du corps, j'eus la con-

sentiment religieux. « Cette passion de la souffrance chez sainte Thérèse, dit-il, se rattache d'ailleurs à tout un mouvement de pensées général dès le XVe siècle. M. Emile Mâle nous a montré dans ses belles études que l'art religieux du XVe siècle était douloureux, alors que celui du XIIIe était tout empreint de sérénité » (p. 207).

La conclusion logique serait qu'au XIIIe siècle ni les saints, ni leurs dirigés n'avaient pris pour devise : « ou souffrir ou mourir ! » Mais le XIIIe siècle n'était-il pas le siècle de saint François d'Assise et de saint Louis ? Et quand donc le désir de la souffrance, en réparation et en preuve d'amour, tourmenta-t-il les âmes comme en ce siècle-là ?

Chaque siècle, aussi bien, a sa glorieuse liste de nobles âmes tourmentées, chacune suivant sa grâce et son tempérament spirituel — toutes comprenant le mot de l'*Imitation* : « *sine dolore non vivitur in amore*, impossible sans la souffrance de vivre dans l'amour ! »

Saint François de Sales en a fait lui-même l'observation : « C'est une marque assurée de l'amour, dit la bienheureuse Angèle de Foligno (une sainte du XIIIe siècle), que de *vouloir souffrir*. Notre-Sei-

viction que Jésus se tenait près de moi ; — le sentiment certain qu'on a, quand une personne est dans une chambre obscure, bien qu'on ne puisse la voir. Ce qui eut lieu, je ne puis le dire, mais il me sembla qu'il me remerciait d'essayer de supporter cette agonie pour Lui, et alors il me sembla me demander ce que je voulais avoir de lui en retour. « Remplissez mon cœur de votre amour, très cher Seigneur » ; je me souviens que je dis cela. Et alors, je restai sans mouvement, toute souffrance me parut avoir cessé, tandis que Jésus (je ne puis exprimer le fait que de cette sorte) prit son propre cœur et versa son amour dans le mien, jusqu'à ce que le sien semblât presque vide. » (*Ibid.*, p. 143.)

La vie du P. Doyle a été publiée en anglais par O. Rhally et raduite en français. (Paris, Lethielleux, 1927.)

gneur ayant donné le choix à sainte Catherine de Sienne (XIV^e siècle) d'une couronne d'or et d'une couronne d'épines, elle choisit celle-ci comme plus conforme à l'amour. »

« L'amour de la croix nous induit aux afflictions volontaires, comme par exemple des jeusnes, veillées, cilices et autres macérations de la chair, et nous fait renoncer aux playsirs, honneurs et richesses, et l'amour en exercice est tout aggréable au bien-aymé[1]. »

Il est vrai que le Saint ajoute : « Toutefois il l'est encore davantage, quand nous recevons avec patience, doucement et aggréablement les peynes, tourments et tribulations, en considération de la volonté divine qui nous les envoie ».

Mais qu'en conclure? qu'aux yeux de l'évêque de Genève la soumission généreuse à la volonté divine du bon plaisir, *l'emporte* sur le choix généreux en conformité avec la volonté divine signifiée?

Soit![2] mais non pas qu'il faille *toujours* s'abstenir de ce choix *généreux*, sous prétexte d'attendre

1. *Traitté de l'amour de Dieu*, Liv. IX, ch. II et III.

2. On ne peut nier la *préférence* de l'évêque de Genève pour cette *soumission* généreuse, qu'en ses lettres comme en ses livres, il met au-dessus des choix personnels, où il craint de voir se glisser l'amour-propre. Dès 1604 il écrivait à la baronne de Chantal : « Le défaut qui est en vous, c'est de cette entière résignation. Vous voulez bien avoir une croix, mais vous voulez avoir le choix! vous la voudriez commune, corporelle, de telle ou telle sorte. Et qu'est cela, ma Fille très aymée? Ah! non, je désire que votre croix et la mienne soit entièrement croix de Jésus-Christ, et quant à l'imposition d'icelle et quant au choix. Le bon Dieu sçait bien ce qu'Il fait et pourquoy, c'est pour nostre bien sans doute.

« Nostre-Seigneur donna le choix à David de la voye de laquelle il serait affligé, et, Dieu soit béni, mais il me semble que je n'eusse pas choysi, j'eusse laissé faire tout à sa divine Majesté. Plus une croix est de Dieu, plus nous la devons aymer. »

Donc, laissons Dieu choisir les croix de Providence; ce qui

qu'il plaise à Dieu de nous choisir lui-même nos croix. Sans doute, dans un chapitre où il pourchasse les désirs vicieux, vains, frivoles, qui amusent le cœur, en le retirant du devoir, il dit à Philothée : « Ne désirez pas les croix », mais il ajoute cette restriction : « *sinon à mesure que vous aurez bien supporté celles qui se seront présentées* ».

Et il en donne la raison : c'est que « c'est un abus de désirer le martyre et de n'avoir pas le courage de supporter une injure. L'ennemi nous procure souvent de grands désirs pour des objets absents et qui ne se présenteront jamais, affin de divertir notre esprit des objets présents esquelz, pour petits qu'ilz soient, nous pourrions faire grand prouffit. Nous combattons les monstres d'Afrique en imagination et nous nous laissons tuer, en effet, aux menus serpens qui sont en notre chemin, à faute d'attention. Ne désirez point les tentations, car ce serait témérité [1]. »

En tous ces conseils le saint n'a aucunement le mérite de l'originalité : tous les vrais directeurs d'âmes ont parlé de même. Sainte Thérèse défend de désirer non seulement les tentations, mais la privation des consolations et des grâces mystiques; à son frère élevé à la quiétude et désirant d'être conduit par la seule voie des souffrances, elle écrivait : « C'est de votre part une grande simplicité, même un défaut d'humilité ! Croyez-moi, laissez faire le maître de la vigne; il connaît les besoins de chacun de nous. Jamais je ne lui ai

ne nous empêchera pas de choisir une certaine dose de pénitence ; l'amour est engagé ici et là. Laisser croire aux âmes qu'il n'est que là, n'est-ce pas les exposer à se contenter de trop peu et à s'amollir ?

1. *Introd.*, III[e] part., ch. XXXVII.

demandé de peines intérieures, et il n'a pas laissé de m'en envoyer de bien sensibles, depuis que je suis au monde. Ces sortes d'afflictions dépendent beaucoup du tempérament et de l'humeur[1]. »

Peu après elle écrivait à Marie de Saint-Joseph : « Pour arriver à jouir un jour de notre divin crucifié, il faut porter la croix après lui, oui ; il n'est pas néanmoins nécessaire de demander à Dieu des souffrances ; car il ne manque jamais d'en envoyer à ceux qu'il aime et de les conduire par le même chemin que son Fils[2]. »

Quand saint Ignace nous fait demander la grâce d'imiter Notre-Seigneur, il s'agit toujours de Notre-Seigneur pauvre et humilié, jamais de Notre-Seigneur *désolé*; et saint François de Sales est bien son vrai disciple, quand il écrit : « Je pense que nous ne devons pas appeler les amertumes en nos cœurs, comme fit Notre-Seigneur, car nous ne les pouvons pas gouverner comme lui ; il suffit que nous les souffrions patiemment[3]. »

Bref, laissons Dieu choisir et les grâces et les croix qu'il nous voudra. Disposons-nous à accepter sa volonté de bon plaisir ; mais en nous conformant à sa volonté signifiée — signifiée par les conseils de l'Evangile, par l'exemple attirant du Maître divin — sachons aussi choisir nous-mêmes quelques moyens de lui témoigner notre amour, en lui ressemblant davantage, dans sa pauvreté, par exemple et ses humiliations. C'est, nous l'avons dit et redit, la spiritualité de saint Ignace; et il

1. Lettre de février 1577.
2. Juin 1578.
3. Lettre à la mère Angélique Arnauld, 25 mai 1619.

serait bien étonnant que François de Sales, qui, au cours des *Exercices spirituels*, dont il était coutumier, fit tant de fois la contemplation du Règne et des deux Etendards, se fût, sur ce point, séparé de son maître.

Les seuls choix de souffrir qu'il blâme sont ceux que condamnent la prudence, l'humilité ou la charité. Aussi, à regarder le fond des choses, ne puis-je me persuader qu'il ait introduit l'ascèse dans « une direction qui n'était pas celle des âges précédents ! » S'il y a du nouveau dans son évangélisation de la pénitence, ce n'est pas la doctrine, c'est la manière : *non nova sed novè*.

Il n'émousse aucune des épines qui doivent ensanglanter l'âme et la chair de quiconque vise à la perfection ; il les cache seulement sous les fleurs que la grâce exquise de son âme, de son sourire et de son style fait s'épanouir sur tous les sujets qu'il touche.

... Ainsi fera plus tard sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, pour qui la pénitence n'est que la semaille joyeuse des sacrifices sur les pas de Jésus !

Ainsi n'avaient pas fait peut-être — et leur austère manière de prêcher est explicable — les Lallemant, les Surin, les Rigoleuc...

« Tout mysticisme orthodoxe exige une abnégation totale, mais ceux-ci insistent plus que d'autres et plus en détail sur les dures exigences, sur l'envers crucifiant de la vie mystique... La joie leur manque et l'esprit des enfants. Ils ont hésité, lutté longtemps avant de s'abandonner à la grâce. Ils ont pesé le pour et le contre dans la balance d'une théologie rigoureuse; même après s'être enfin rendus, ils restent constamment sur leurs

gardes, se défient, non pas certes de Dieu, mais de leur propre misère[1]. »

En lisant leurs pages souvent sublimes, mais toujours sévères, on se prend parfois à regretter que la joie n'ait pas été chez eux, comme chez saint Ignace, la souriante compagne des impitoyables sévérités. Outre la mortification continuelle en toutes choses, le saint Patriarche demandait à ses fils le continuel sourire : « Je veux que vous souriiez toujours ; un bon religieux n'a aucune raison d'être triste »[2].

La joie prêchée par saint François de Sales, directeur d'âmes, avec l'amour des croix, saint Ignace, directeur d'âmes, la prêchait aussi : « Dieu n'exige pas de vous, écrivait-il à une religieuse, Agnès Pascal, que vous fassiez des choses pénibles qui nuisent à votre santé, mais il veut, au

1. H. Bremond. *La conquête mystique.* École du P. Lallemant, p. 12.

2. A saint François de Borgia qui avait pris trop à la lettre le programme pénitentiel proposé dans les Constitutions, saint Ignace écrivait pour l'inviter à modérer ses mortifications excessives : « Au lieu de chercher à faire couler un peu de sang, cherchez plus immédiatement notre divin Maître lui-même, je veux dire ses dons très saints, comme par exemple le don des larmes qui vous fait pleurer tantôt sur vos péchés et ceux du prochain, tantôt sur les mystères de Notre-Seigneur, tantôt d'amour pour les personnes divines ; ou encore l'intensité de la foi, de l'espérance et de la charité, la joie et le repos spirituels, les consolations intenses, l'élévation de l'esprit, les impressions et illuminations diverses, etc. Tous ces dons très saints doivent être préférés à tous les actes corporels (de mortification) lesquels ne sont bons qu'en tant qu'ils servent à acquérir ces dons en tout ou en partie. » (Rome, 1548.)

Est-il besoin de faire observer en quelle méprise tomberait un historien qui ne citerait que cette lettre ou d'autres passages analogues pour essayer de prouver que saint Ignace n'était pas partisan des pénitences corporelles ? Comme si, blâmer l'excès était blâmer l'usage, comme si, mettre au-dessus de l'usage même modéré d'autres moyens de perfection, était mésestimer celui-là !

contraire, que vous le serviez dans la joie de votre âme ; donnant à votre corps ce qui lui est nécessaire. — Daigne Notre-Dame intercéder pour nous, pécheurs, auprès de son divin Fils et Seigneur, et obtenir de Lui qu'Il bénisse nos peines et nos épreuves, afin que par sa grâce nos esprits faibles et tristes deviennent forts et joyeux dans son saint service ! »

Il est regrettable que cette note de joie qui résonne haut et clair dans la direction de saint Ignace, si virile pourtant, s'entende trop rarement dans celle de Lallemant et de ses disciples[1] ; en cela ils sont moins ignatiens que saint François de Sales, directeur d'âmes et héraut de l'amour des Croix.

CHAPITRE V

LA CULTURE DE LA PERFECTION. DIRECTION IGNATIENNE ET DIRECTION SALÉSIENNE. LES SACREMENTS, L'ORAISON, L'EXAMEN DE CONSCIENCE

I

LES SACREMENTS

Dès que le P. Lallemant a eu défini la perfection et montré que le premier acte d'une âme qui

1. J'ai cependant relevé dans la *Doctrine spirituelle*, plus de trente endroits où il est question de joie et de félicité. — Voir appendice de la nouvelle édition, p. 511.

y tend est de chercher Dieu en toutes choses et de ne chercher que lui, il s'est empressé d'indiquer à cette âme les meilleurs moyens d'y arriver.

« Les principaux exercices de la perfection, dit-il, sont les sacrements, quand on y apporte la préparation requise : et cependant, chose étonnante, c'est ce qu'il semble qu'on néglige le plus.

« Les sacrements donnent des grâces qui tendent à produire en nous les effets qui leur sont propres ; la confession, une grande pureté de cœur ; la communion, une étroite union avec Dieu, et une ferveur d'esprit dans nos actions [1]. » N'est-ce pas toute la perfection, avec ses préliminaires et son couronnement [2] ?

1. *Doctrine spirituelle*, p. 72.

2. On est surpris de voir M. F. Vincent persuadé que pour saint François de Sales le *grand* moyen de culture de l'amour divin est l'oraison mentale. Le saint dit cependant que, pour conduire plus avant Philothée dans le saint amour du Sauveur, il « lui montre deux grands moyens : *l'usage des sacrements*, par lesquels ce bon Dieu vient à nous, et la sainte orayson par laquelle il nous tire à soy ». (Préface de la 3e édit.). Pour M. Vincent, les sacrements ne viennent que parmi les moyens auxiliaires, et encore au quatrième rang, après les oraisons jaculatoires, les prières vocales et l'examen de conscience !

Jadis un professeur d'histoire de l'École polytechnique enseignait à ses élèves que, pour Ignace de Loyola et les Jésuites, l'obéissance était bien plus importante que la chasteté. Preuve : les nombreuses pages consacrées à l'obéissance dans les Constitutions, où il est à peine question de la chasteté ; saint Ignace se bornant à dire : « Ce qui regarde le vœu de chasteté n'a pas besoin d'explication, parce que l'on sait assez combien parfaitement elle doit être gardée, en imitant la pureté des anges par la pureté de notre corps et de notre âme ».

L'historien de saint François de Sales aurait-il mesuré au nombre des pages que le saint leur consacre, l'importance respective des moyens de perfection ?

Il est bien vrai que la communion elle-même, tout en étant un grand moyen de sanctification, ne mène pas très loin, sans l'*opus operantis*. Peut-être est-ce cela que M. Vincent a

« Il y a une démonstration morale que rien ne contribue davantage au progrès des âmes que la confession et la communion journalière : parce que plus vous vous approchez de ces sacrements, plus vous recevez de grâces pour participer à leurs effets (grande pureté de cœur et ferveur d'esprit). Or, ces effets sont la meilleure préparation à les recevoir. »

Ici encore Lallemant se montre le fidèle dis-

voulu dire en concluant que pour saint François de Sales les sacrements sont des « outils d'hygiène individuelle et collective, des multiplicateurs d'énergie plutôt que des distributeurs de grâce et des accumulateurs de mérites... », p. 396 : « Le fruit essentiel de la communion, dit très justement le P. Poulain, est l'augmentation de la grâce sanctifiante... » (*Grâces d'oraison*, 10e édit., p. 435.)

L'Eglise d'Orient maintient fidèlement et jalousement cette prérogative des sacrements.

Je lis dans un ouvrage récent d'un écrivain russe :

« Non seulement l'Eglise suit l'homme dans tous les carrefours les plus importants de sa destinée, mais aussi dans son travail quotidien, et elle sanctifie son activité, ses souffrances et sa mort, sa joie et ses peines par le sacrement, la prière et le rite. Le sacrement est la pénétration de la créature par l'Esprit de Dieu et la transfiguration, la sanctification du créé, de l'humain par la force de l'Esprit : non l'anéantissement de l'humain, mais l'anoblissement, la purification, la transformation, la renaissance de l'homme, pour qu'il devienne l'enfant de Dieu. Le sacrement introduit la créature dans une sphère supérieure et divine; c'est la préparation, mais aussi la prise de possession du Royaume de Dieu, qui est déjà et qui viendra. C'est pourquoi, ce n'est pas un rapport purement passif de l'homme avec le divin; ce n'est pas non plus une transformation mécanique, magique ou seulement venue du dehors; c'est une libre réception de la grâce, une libre croissance de l'homme en une vie plus haute. Cette idée de la sanctification, de la vie nouvelle par la puissance de l'Esprit, qui transfigure tout, même le boire et le manger, suivant les mots de l'apôtre, le sommeil et la veille, le travail et le repos, est comme un thème continu qui se déroule à travers les rites, usages et sacrements de l'Eglise. Cela commence avec le baptême. Une nouvelle vie éclôt; une alliance est conclue entre Dieu et l'homme. L'homme rompt avec le démon, est délivré de son emprise, il se « lie » au Christ... » (N. V. Arseniew. *Die Kirche des Morgenlandes*. Berlin et Leipzig Walter de Gruyter, 1926.)

ciple de saint Ignace qui, s'adressant à une religieuse de Barcelone, Thérésa Rejadelle, lui écrivait le 15 novembre 1543 : « En la primitive Eglise, tous communiaient tous les jours. Depuis ce temps, il n'existe aucune décision, ni verbale, ni écrite de notre Mère la Sainte Eglise... qui empêche les personnes qui y sont inclinées par leur dévotion de communier tous les jours. Saint Augustin dit, il est vrai : communier tous les jours, je ne le loue, ni ne le blâme ; et, en un autre endroit, il exhorte tous les fidèles à communier chaque dimanche, mais il dit plus loin au sujet du corps sacré de Notre-Seigneur Jésus-Christ : ce pain est quotidien, vivez donc de manière à pouvoir le manger chaque jour. »

« Tout cela posé, établi, quand même on ne verrait pas en soi des signes de disposition tellement bonne, quand même des intentions tellement parfaites ou des impulsions tellement sûres ne nous porteraient pas à communier; la bonne, l'excellente décision en cette matière, c'est le dictamen de la propre conscience. Je m'explique : tout ce qui ne nous est pas interdit est permis dans le Seigneur. Vous supposant donc exempte de péchés mortels clairs ou que vous puissiez tenir pour tels, vous jugez que la communion quotidienne donne à votre âme plus de secours, l'enflamme davantage de l'amour de notre Créateur et Seigneur, si vous avez appris par expérience que ce très saint manger spirituel vous sustente, vous calme, vous apaise, qu'il vous conserve ou vous fait grandir, qu'il vous fait mieux marcher dans la voie du plus grand service, louange et gloire de Dieu, et que pour tout cela même vous désirez

la communion, n'en doutez pas, il vous est loisible, il vous est meilleur de communier tous les jours [1]. »

Comment la communion produit-elle, « quand on y apporte la préparation requise », ferveur d'esprit et étroite union à Dieu? Le P. Lallemant l'indique dans une des plus pénétrantes pages de la *Doctrine*, en plein traité des dons et des fruits du Saint-Esprit :

« La fréquente communion est un excellent moyen pour perfectionner en nous les vertus et pour acquérir les fruits du Saint-Esprit : car Notre-Seigneur unissant son corps à notre corps et son âme à la nôtre, il brûle et consume en nous les semences de nos vices et nous communique peu à peu son divin tempérament et ses perfections, *selon que nous sommes disposés* et que nous le laissons opérer. Il trouve en nous, par exemple, le souvenir de quelque déplaisir qui, bien que passé, a fait sur notre esprit et sur notre cœur une impression qui demeure comme une semence de chagrin, dont nous sentons les effets dans les occasions. Que fait Notre-Seigneur ? Il efface le souvenir et l'image de ce mécontentement; il détruit l'impression qui nous était demeurée dans toutes nos puissances, et il étouffe entièrement cette semence de péchés, mettant en sa place les fruits de charité, de joie, de paix, de patience.

« Il arrache de la même manière les racines de la colère, de l'intempérance et de nos autres défauts et nous communique les vertus et leurs fruits [2]. »

1. *De frequenti usu sacramenti eucharistiæ*. Opuscule écrit à Rome en 1556 sous l'inspiration de saint Ignace, et qui nous donne sa vraie pensée eucharistique.

2. *Doct. spir.* Des fruits du Saint-Esprit, p. 265. — M. F. Vincent et ceux qui partagent son opinion, trouveront sans doute que Lallemant fait bien grande « la part d'efficacité automatique » de la communion ! Les mots que j'ai soulignés montrent pourtant qu'il ne néglige pas « les entours de l'acte

On voit donc que « dans cette doctrine si fortement organisée, si jalousement, si intégralement pour ainsi dire et si humblement catholique, les sacrements, un peu négligés par d'autres spirituels, tiennent une place considérable ».

La remarque est de M. H. Bremond. Les « autres spirituels » qu'il vise ici sont-ils Bérulle et ses disciples ? Le fondateur de l'Oratoire a de nombreuses et parfois très belles considérations sur l'Eucharistie : je n'en connais pas une où il conseille la communion quotidienne ou fréquente. Nulle part, que je sache, il ne parle du sacrement de pénitence, sinon dans le Règlement de la Congrégation de l'Oratoire, où il présente un programme pour la préparation à la confession sacramentelle, « l'action la plus importante de notre vie, de laquelle dépend notre salut ». « Oh ! combien de personnes seront damnées, ajoute-t-il, pour avoir indignement usé de choses si grandes que sont les sacrements ! »

Port-Royal reprendra, jusqu'à en abuser intolérablement, ce thème de l'indignité, et sous ce prétexte soumettra les âmes à d' « impitoyables jeûnes eucharistiques ».

sacramentel » et qu'il tient grand compte « du coefficient de nos dispositions morales ».

Il n'est donc pas de ceux qui ne voient dans les sacrements que leur action *ex opere operato*. Comme saint François de Sales, il aurait eu horreur de ces pratiquants qui font la communion comme certains prennent de l'eau bénite, sans se préparer ni méditer sur l'acte accompli — disons plutôt sans faire une action de grâces *priante*. — Mais pas plus pour lui que pour l'évêque de Genève, les sacrements ne sont avant tout : « excitateurs d'énergie et exercices de gymnastique morale... » (*Saint François de Sales, directeur d'âmes*, pp. 376-377.)

Lorsque Angélique Arnauld arriva à Port-Royal, les religieuses ne communiaient qu'une fois par mois[1]. Bientôt, sous l'influence de Saint-Cyran, elles en viendront à l'abstention presque totale... Dès son arrivée en 1635, les religieuses commencèrent à s'éloigner des sacrements. « M^me^ Angélique, dit son historien, donna l'exemple afin de décider les autres. Elle passa six mois, de Pâques à l'Assomption, sans s'approcher des sacrements. L'année suivante, elle ne communia même pas à Pâques[2]. »

Partout où s'insinue et triomphe le jansénisme, l'histoire nous montre la même raréfaction des communions, le même recul des âmes apeurées par la fausse interprétation du « *pavete ad sanctuarium meum!* tremblez à l'approche de mon sanctuaire ! »

« Pour Arnauld, dit fort justement M. F. Vincent, et pour tous ceux qui, à diverses époques et à divers degrés ont professé sa doctrine, la communion est une récompense et un but. Elle est la visite d'un Dieu qui vient à sa créature, non pas tant pour l'aider que pour l'honorer. Sorte de rendez-vous royal, de Marly divin, elle est une privauté rare, une faveur de magnificence, dont on n'est jamais digne. Il faut attendre pour aller à cette rencontre l'appel du roi divin, appel qu'une petite élite est seule à recevoir. Ainsi conçu, le sacrement n'est pas un moyen de sanctification, mais un signe de la sanctification acquise ; c'est une consécration. Cet honneur est

1. *Saint François de Sales, directeur d'âmes,* p. 383.
2. *Angélique Arnauld,* par R. Monlaur, Paris, Plon, p. 250.

un terme, un couronnement, une palme donnée à l'élu, non un secours donné au pèlerin pauvre en cours de route... »

Entre ceux qui ont combattu l'erreur subtile et préparé le triomphe de la conception moderne il faut compter saint François de Sales.

« Sans doute l'opinion si répandue d'une communion récompense, d'une communion privilège des purs (des parfaits) n'a pas laissé, malgré la pente contraire de son esprit et la force de ses principes, de l'entamer légèrement lui-même, comme à son insu. Il a maintenu, pour la communion quotidienne, quelques conditions que l'Eglise devait supprimer plus tard [1]. Avec quelle énergie pourtant il réagit contre l'opinion rigoriste qui tendait à prévaloir ! On sent toujours, quand il parle de l'Eucharistie, qu'il s'efforce de remonter un courant puissant [2].

1. Cependant, durant un siècle entier on accusa notre Saint d'avoir rendu trop facile l'accès à la Sainte Table... Vivre « sans aucune affection au péché véniel » et « avoir un grand désir de communier » c'était là, aux yeux des casuistes du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, des conditions trop larges pour permettre la communion hebdomadaire... De nos jours sont-elles même exigées pour la communion quotidienne ? (Voir dom Mackey, *Préface à l'Introduction*, 1893)

2. Il avait commencé à le remonter dès ses premières années de collège. « Quand on lui demandait pourquoi il communiait si souvent, c'est-à-dire une fois par semaine : c'est, répondait-il, pour la même raison qui me fait parler souvent à mon maître de classe et à mon précepteur. Notre-Seigneur est mon maître dans la science des saints ; je vais souvent à lui afin qu'il me l'apprenne ; car je me soucierais fort peu d'être savant, si je ne devenais saint. »

C'est ce motif de secours pour la sanctification, — et non pas celui de récompense pour la sainteté déjà acquise — qu'il mettra toujours en avant : « Laissés, écrit-il à M^me^ de Vignod, laissés philosopher les autres sur le sujet que vous avés de communier, car il suffit pour votre conscience, que vous et moi sachions que cette diligence de revoir et de réparer souvent votre âme est grandement requise pour la

En dépit donc de quelques restrictions excessives, imputables à l'esprit du temps, et que contredisent d'ailleurs ses propres principes... « saint François de Sales, comme saint Ignace, aboutit pratiquement pour beaucoup d'âmes à la commnnion quotidienne » (381-385) [1].

« Le Sauveur, écrit-il, a institué ce sacrement très auguste de l'Eucharistie, qui contient réellement sa chair et son sang affin que qui le mange, vive éternellement. C'est pourquoy quiconque en use souvent avec dévotion, affermit tellement la sánté et la vie de son âme, qu'il est presque impossible qu'il soit empoisonné d'aucune sorte de mauvaise affection...

conservation d'icelle et si vous en voulez rendre conte à quelqu'une, vous lui pourrez bien dire que vous avès besoin de manger si souvent cette divine viande, parce que vous êtes fort *faible*, et que sans ce *renforcement*, votre esprit se dissiperait aysément ». (30 avril 1611, t. XV, p. 51.)

1. M. F. Vincent note avec beaucoup d'à-propos que « saint François de Sales est encore un précurseur en ce qui concerne la première communion précoce. Contre l'usage du temps, il plaide pour la première communion à douze ans. Et ses arguments valent pour la première communion à dix ans, et même à sept ans. Il écrit en effet à Mme Brulard pour la presser de ne pas différer plus longtemps la première communion de son jeune fils. (Lettre de mars-avril 1609, t. XIV, p. 142.)

« Ouy, ma fille, sans doute, il ne faut pas laisser passer ces Pâques, sans faire communier votre fils. Mon Dieu ! c'est un docteur dés-jà ! C'est une grande erreur, ce me semble, de tant différer ce bien en cet aage, auquel les enfants ont plus de discours à dix ans que nous n'en avions à quinze. » La conclusion logique de cet avertissement, c'est qu'il est opportun de faire communier les enfants dès qu'ils ont du « discours », c'est-à-dire, en somme, dès l'âge de raison », p. 386.

Bien que le P. Lallemant s'adressant à des religieux ne descende pas à des conclusions pratiques d'ordre pastoral, telles que celle-là, ou telle autre concernant, par exemple, la communion fréquente pour les gens mariés, les quelques principes qu'il pose si nettement, permettent de les déduire : « Les *principaux* exercices de la *perfection* (fervent amour de Dieu) sont les sacrements, *quand on y apporte la préparation requise*. » Et quand on a lu les développements qu'il donne à cette proposition, comment ne pas conclure avec lui ? « Et cependant, chose étonnante ! c'est ce qu'il me semble qu'on néglige le plus... »

« De recevoir la communion de l'Eucharistie tous les jours, ni je ne le loue, ni je ne le vitupère, mais de communier tous les jours de dimanche, je le suade et en exhorte un chacun, pourveu que l'esprit soit sans aucune affection de pécher. » Ce sont les propres paroles de saint Augustin, avec lequel je ne vitupère ni loue absolument que l'on communie tous les jours, mais laisse cela à la discrétion du père spirituel de celuy qui se voudra résouldre sur ce point[1]... Ce serait imprudence de conseiller indistinctement à tous cet usage si fréquent; mais ce serait aussi imprudence de blasmer aucun pour iceluy, et surtout quand il suivrait l'advis de quelque digne directeur. La response de sainte Catherine de Sienne fut gracieuse, quand lui estant opposé, à rayson de sa fréquente communion, que saint Augustin ne louait ni ne vitupérait de communier tous les jours : « Eh bien, dit-elle, « puisque Saint Augustin ne le vitupère pas, je vous prie

1. Il est hors de doute, observe justement Dom Mackey (*Préface de l'Introduction à la vie dévote* de 1893), que notre Saint appréciait hautement les avantages de la participation journalière à l'auguste sacrement de nos autels, sa pensée à cet égard ressort clairement des conseils qu'il adresse à Philothée (p. 122) : « Communiez souvent, lui dit-il, et le plus souvent que vous pourrès, avec l'advis de vostre père spirituel. » On peut donc appliquer à notre Docteur ce que la Glose dit de saint Augustin : « Il parle de la sorte, sans présumer de l'état intérieur de la personne à qui il s'adresse et sans savoir si elle est digne d'une telle faveur » ou, selon l'expression de Raymond de Capoue (*Vita S. Cath. sen.* Pars. II, XVII) : « c'est comme s'il disait qu'il est avantageux de recevoir ce Pain de vie (en thèse générale) mais que telle occurrence pourrait se présenter où cette réception nuirait à l'âme, au lieu de lui être profitable. » (Préface, LII.)

On reconnaît généralement que le texte ci-dessus attribué à saint Augustin par saint François de Sales après saint Ignace n'est pas de lui, mais de Gennade de Marseille, mort vers 497. Cela ne fait rien au fond de la question : « Si les paroles ne sont pas textuellement de saint Augustin, ce saint Docteur exprime la même pensée en termes presque identiques : « Celui-ci dira qu'on ne doit pas recevoir la sainte « eucharistie tous les jours, cet autre affirme qu'il faut la rece- « voir chaque jour : que chacun fasse en confiance ce qu'il croit « pieusement devoir faire : « *Dixerit quispiam non quotidie accipiendam eucharistiam, alius affirmet quotidie; faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum* ». Épit. XVII ad Januarium. Cap. III. (Dom Mackey, *ibid.*, I.)

« que vous ne le vitupériez pas, non plus, et je me conten-« teray... (*Vita*, Pars. II, ch. XVII.)

Bien que le P. Lallemant loue, sans la vitupérer aucunement, la communion journalière, on aurait tort de conclure qu'il recommande « indistinctement à tous cet usage si fréquent ».

Il parle *en général* du secours qu'y trouvent pour leur *progrès*, les âmes qui tendent à la *perfection*, quand elles y apportent la *préparation requise*. Il est évident que ce chapitre intitulé « Moyens principaux de la perfection » ne concerne pas les âmes tièdes.

Encore est-il qu'il y a plusieurs stades dans le chemin de la perfection. Il serait intéressant de connaître la direction donnée par le maître de la *Doctrine spirituelle* aux voyageurs de chacun de ces stades. Le P. Surin, dans son *Catéchisme spirituel*, entre à ce sujet dans des détails qui doivent refléter la pensée du P. Lallemant lui-même.

« Quelle est, demande-t-il, la nourriture de l'âme durant tout le chemin de la perfection?

« *R.* C'est la divine Eucharistie, qui conduit ce grand œuvre par les grâces dont elle est la source, et par la force singulière qu'elle communique à l'esprit. Tous ceux qui aspirent à la perfection doivent regarder ce sacrement comme *le principal moyen* pour réussir dans leur entreprise, et il faut qu'ils le reçoivent souvent, conformément à leurs dispositions, au commencement, deux fois la semaine, ensuite jusqu'à trois fois, et enfin tous les jours... Les dispositions qu'ils doivent apporter à la réception de l'Eucharistie sont le respect fondé sur la grandeur de Dieu qu'ils reçoivent, dans leur néant ; la contrition pour se purifier de leurs moindres taches ; et l'amour, pour s'unir

et pour s'incorporer avec Jésus-Christ... (t. I, chap. VII de la *Vie unitive*).

Dans la VII[e] partie du tome II, Surin parle de nouveau de la communion, chapitre V, « De la communion » ; chapitre VI, « De la communion des moins parfaits » :

« Parmi les âmes, dit-il, les unes ont déjà acquis un très pur amour de Dieu et sont parvenues à l'union divine ; les autres, quoique très ferventes, ont encore du chemin à faire pour arriver à la perfection ; les troisièmes sont lâches et faibles en vertu. Leurs dispositions étant fort différentes, elles ont besoin de méthodes qui le soient aussi.

« *D.* Quelle doit être la conduite des hommes parfaits à l'égard de la communion ?

« *R.* On peut dire avec un grand contemplatif, que la meilleure disposition qu'ils puissent apporter à la communion de demain, est de communier aujourd'hui. Car, comme leur vie n'est qu'un exercice d'amour, leur grande affaire est de n'interrompre jamais cet exercice. Pour cela, ils n'ont rien de mieux à faire que de recevoir souvent celui qui n'est qu'amour ; et c'est en le recevant qu'ils se préparent à le recevoir, parce que rien ne dispose mieux à l'amour que l'amour même... »

Suivent des conseils détaillés pour la préparation et l'action de grâce, à continuer pendant la journée entière. Au chapitre suivant : « De la communion des moins parfaits », diverses considérations sont suggérées à ceux qui rentrent dans cette catégorie, pour les aider à tirer de la communion tout le fruit possible [1], mais l'auteur ne dit rien de la fréquence ni pour « les fervents et

1. Voir aussi *Traité de l'amour de Dieu*, Liv. III, ch. V.II.

remplis de bonne volonté, qui ne sont pas encore arrivés à une grande perfection », ni pour « les âmes lâches qui ne sont pas dans le chemin de la perfection et l'union divine ». Lorsqu'elles voient arriver le jour où elles doivent participer aux saints mystères, qu'elles se servent des considérations proposées. Mais quel intervalle mettront-elles entre chacune de leurs participations ? Surin ne le dit pas.

II

LES MÉTHODES D'ORAISON DE SAINT IGNACE. L'EMPLOI DE L'IMAGINATION DANS L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT ET CHEZ SAINT FRANÇOIS DE SALES

I. « Le P. Lallemant, écrit son biographe, ne s'arrêtait pas, ainsi qu'on le fait ordinairement, à l'extérieur et comme au corps des mystères du Verbe incarné et des actions des saints. Le don d'intelligence lui en faisait pénétrer l'esprit, et lui manifestait les admirables dispositions de l'intérieur de Jésus-Christ et de celui de la sainte Vierge et des autres saints. C'est à quoi il s'appliquait le plus »[1].

1. « Le plus » n'est pas synonyme d'exclusivement. Le P. Champion donne sur les dévotions chères au P. Lallemant des détails, où l'on prend sur le fait l'emploi des méthodes ignatiennes, de celles-là particulièrement qui conseillent le recours à l'imagination et au cœur.

Voici par exemple comment il pratiquait le quatrième des « petits exercices » qu'il s'était imposés chaque jour en l'honneur de saint Joseph : « il se *représentait* les adorations et

On peut ajouter : c'est à quoi il désirait qu'on s'appliquât davantage. La question des cadres et des méthodes d'oraison n'est pas traitée à à fond ; à peine est-elle effleurée dans la *Doctrine spirituelle*. Ceux-là seuls pourraient s'en étonner qui auraient oublié à quels auditeurs s'adressait le Conférencier de Rouen. Pas un de ces jeunes prêtres qui faisaient là, sous sa conduite, leur troisième an de probation, pas un qui depuis une douzaine d'années au moins n'eût fait quotidiennement son oraison d'après l'une des méthodes ignatiennes, dont il avait appris dès le premier noviciat la variété, le mécanisme, si l'on peut dire, et la manière de s'en servir. Chacun d'ailleurs n'avait-il pas sous la main le précieux arsenal des *Exercices spirituels ?*

Devant la multitude embarrassante des grandes questions à traiter, à quoi bon s'arrêter à celle des cadres extérieurs de l'oraison discursive ou de la contemplation commune? Aussi bien ne semble-t-il pas que sur ce terrain des méthodes, des préparations lointaines et prochaines, du dosage à faire entre les représentations imaginatives, la considération et les affections, les Jésuites de ce temps-là aient eu à rompre des lances avec les autres spirituels.

Saint François de Sales, dont l'*Introduction à*

les hommages d'amour et de reconnaissance que saint Joseph rendait au Saint Enfant Jésus, et il en demandait la participation pour adorer et aimer ce divin enfant, avec les sentiments du plus profond respect et du plus tendre amour dont il était capable ». Pour aider l'imagination et la dévotion il se servait d'images : « Il voulut porter jusqu'au tombeau des marques de sa dévotion envers saint Joseph ; et il pria qu'on mît avec lui dans son cercueil, une image de son bien-aimé patron. »

la vie dévote était partout répandue en 1630, avait tellement abondé dans le sens de saint Ignace, que le P. Lallemant se borne à y renvoyer ses tertiaires.

« C'est une bonne manière de prier, selon le saint évêque de Genève, que de se mettre devant Dieu en silence au commencement de l'oraison, et là, sans discourir, se tenir en présence de Dieu comme l'écoutant, bien que nous ne méritions pas qu'il nous parle...[1] »

Ce n'est que le premier point de la préparation, d'après saint François de Sales; le second est *l'invocation* à Dieu, à Notre-Dame à l'ange gardien, etc. ; « il y en a un troisième, ajoute-t-il, qui n'est pas commun à toutes sortes de méditations : c'est celui que les uns appellent fabrication du lieu, et les autres, leçon intérieure ».

C'est celui que le P. Lallemant signale immédiatement avant sa citation du saint évêque de Genève : « Avant l'oraison, il faut régler et disposer ses puissances : l'*imagination,* par la *représentation d'un lieu* où elle se fixe; la mémoire par la distribution des points, l'entendement et la volonté, en prévoyant quelque chose en particulier qu'on se propose pour le but de sa méditation, etc... »

Le P. Surin, dans son *Catéchisme spirituel,* insiste longuement sur la nécessité de mettre les âmes au large en cette matière de *la distribution des points.*

« On en voit beaucoup, dit-il, qui pour vouloir trop bien

1. *D. S.*, p. 401.

faire, ou pour avoir mauvaise direction, se captivent et gênent tellement qu'il n'y a rien au monde de si laborieux que leur oraison, et s'exposent à des tentations très périlleuses, mettant un continuel empêchement à l'opération divine : c'est qu'étant instruites au commencement, suivant la forme ordinaire, à prendre des points et à méditer, elles se limitent tellement dans leur sujet, qu'elles n'osent s'en départir, mais sont comme des animaux attachés à un pieu, qui ne peuvent aller que jusqu'où leur corde se peut étendre, et qui après ne font que tournoyer avec ennui. Ainsi ces personnes se lient à certains nombres de points, avec telle attache que c'est pitié de les voir.

« De cette captivité leur arrivent plusieurs désordres. Premièrement une distraction notable, provenant du soin de remplir tout le temps de leur oraison en la considération de leurs points, et de la crainte que la matière ne leur manque, n'osant sortir sitôt de ce point, de peur qu'il n'y ait trop de temps pour les autres : elles comptent les quarts d'heure, pour les proportionner avec leur matière, et font mille autres considérations sur leur état, qui les rendent fort distraites.

« Secondement une inquiétude continuelle, et affliction d'esprit travaillé de l'aridité qui les assaille, quand elles ne trouvent point de goût à la chose qu'elles se sont proposée, et que leur cause l'attache qu'elles ont à leur point, hors duquel elles n'oseraient entreprendre de sortir, inquiétude qui va toujours croissant, parce qu'elles voient que l'oraison revient tous les jours, et longtemps à l'avance appréhendent de s'y mettre...

« Or, le remède à tout ce mal n'est autre que de mettre ces âmes au large, tellement que quand elles sont un peu habituées aux choses de Dieu, et que Notre-Seigneur les attire par quelques attraits de douceur, on leur permette de se mettre à l'oraison, sans se limiter par trop à leurs points préparés, leur laissant la facilité de suivre le goût spirituel quand il se présentera, selon l'avis qu'en donne saint Ignace au livre des Exercices, et leur donnant liberté, selon que le P. du Pont l'enseigne, en l'*Introduction à l'oraison*, chapitre x, d'avoir certaines matières convenables au goût de l'âme, soit de la vie de Notre-

Seigneur, soit de quelque autre bon sujet, où elle se puisse réfugier comme à un port.

« Et de fait il est certain que quand la communication avec Dieu vient à arriver jusqu'à la familiarité, alors elle est la plus parfaite... Celui-là ne serait pas familier, avec un homme, qui l'allant voir, préparerait trois points à lui proposer, sans en oser sortir ; et même ce lui serait une continuelle géhenne de se tenir renfermé dans ce discours prémédité. Mais la familiarité veut qu'après avoir représenté votre affaire, si vous en avez, vous traitiez en propos libres et affectueux, suivant l'ouverture que vous en donne la bonté de celui avec qui vous traitez.

« Ce n'est pas que nous condamnions les préceptes et les méthodes, qui sont très utiles aux âmes pour les former et styler aux saints exercices ; mais nous désirons seulement ôter la contrainte que se donnent celles qui s'y attachent, lors même que le Saint-Esprit, les attirant par sa grâce à une plus grande liberté, semble les mettre au large... »

Ce n'est pas assez de rendre la méditation aisée, il faut autant que possible la rendre délicieuse, en laissant aux âmes une entière liberté de parler à Dieu selon le mouvement de leur cœur « et passer d'un sujet à un autre non par légèreté et instabilité, mais par élancement d'amour ».

« Il faut seulement prendre garde que les pensées qui entrent en l'âme entretiennent le goût de Dieu et l'union de la volonté avec lui : pourvu qu'elles aient cet effet, il importe fort peu quelles qu'elles soient. Ainsi qu'un joueur de luth tient son instrument en bon accord, quoiqu'il fredonne avec grande diversité, pourvu que la grosse corde qui fait le fond et la basse de sa chanson demeure en même ton ; de même, pourvu que l'union du cœur demeure, on peut toucher toutes sortes de cordes dans l'oraison, si elle est accordante à ce ton primordial et fondamental. Pourtant cette variété de pensées doit venir plutôt de l'Esprit de Dieu que du choix de la créature, qui de son propre poids doit aller plutôt au sujet proposé qu'à

tout autre... L'âme ne doit tenir pour distraction aucune bonne pensée qui aide à entretenir son cœur en dévotion et union à Dieu. » (*Catéch. spir.*, I. II[e] part., ch. II, § 1.)

Le P. Surin fait de fréquentes allusions au rôle de l'imagination pendant l'oraison : à elle de substituer des images saintes aux fantômes qui obsèdent (*ibid.*) ; à elle, au début de l'oraison, de discerner, de représenter par exemple l'étable et la crèche (*ibid.*, 7[e] part., ch. II). Pas plus que son maître, l'éminent spirituel ne s'étend nulle part sur les avantages ou les inconvénients des *compositions de lieu*. Sujet important toutefois et à propos duquel nous ne pouvons nous dispenser de comparer l'école salésienne à l'école ignatienne.

II. « Grosse question, a-t-on dit[1], toujours controversée, que celle de l'emploi de l'imagination en vue de soutenir l'effort de l'entendement.

« Malgré le prestige de l'enseignement ignatien, l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* ne recommande jamais ces reconstitutions sensibles *qu'avec une sorte d'hésitation et de timidité*... Le parti du saint n'était pas encore pris. Mais il semble qu'on perçoit déjà... comme une prédilection naissante pour une *manière purement intellectuelle* de conduire sa méditation. Et ceci ne laisse pas que d'étonner chez un imaginatif comme saint François de Sales... L'évêque de Genève n'avait-il pas fait pour son compte quelque fâcheuse expérience qui l'engageait secrètement à préférer des voies plus arides?

« ... A la suite de mésaventures personnelles...

1. M. Francis Vincent : *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, 316-319.

de plus en plus il va se rendre compte que l'imagination mérite sa vieille et solide réputation de folle du logis et que, si parfois elle est un secours, elle est encore plus souvent un péril... A mesure qu'il avançait en âge, son oraison se spiritualisait, ou si l'on veut se dématérialisait. Il préparait les voies à Saint-Sulpice, qui activera l'évolution et ne laissera plus subsister dans sa méthode aucun élément imaginatif et sensible... »

J'avoue que ce procès fait à « la composition ou fabrication de lieu » et en général à l'imagination sous le couvert de saint François de Sales, m'a d'abord stupéfait. Je me suis demandé si M. Vincent, qui est un intellectuel de si bonne marque, sous l'influence de « la folle du logis », n'aurait pas vu noir ou gris là ou saint François a peint en blanc ou en rose! Son imagination ne lui aurait-elle pas joué ce bon tour de lui faire mettre sur le compte du saint docteur « des mésaventures personnelles et de fâcheuses expériences » que lui-même aurait eu à enregistrer[1] ? « Car les tableaux célèbres qui ont représenté Jésus en croix surgissent devant le regard intérieur du chrétien en prière, et la méditation se trouve soudain transformée en songerie artistique; toute l'activité spirituelle s'engage dans une direc-

1. Faut-il dire que le plus littéraire et le plus malicieux des critiques de M. Vincent me semble ici au moins être dans le vrai quand il écrit : « On dirait parfois que François de Sales n'est qu'un prétexte qui permet à l'auteur d'exposer ses vues personnelles, très caractérisées d'ailleurs, et assez en opposition avec certaines théories en vogue, contre quoi il s'inscrit en faux d'une manière très décidée et très osée.

« ... Trop souvent on a cette impression que Francis Vincent s'évertue à exposer des choses qui lui tiennent au cœur, par personne interposée... Ici le truchement est d'importance... » Paul Herbaye. (*La Croix*, 29-30 mai 1924.)

tion étrangère à Dieu. Au lieu de passer son temps avec Jésus-Christ, on le passe avec Vélasquez et Rembrand[1]. »

Quoi qu'il en soit, saint François de Sales consulté à tous les passages de l'*Introduction*, des *Lettres* ou des *Sermons*, donnés en référence par M. Vincent, nous répond qu'il est parfaitement d'accord avec saint Ignace et la tradition ignatienne, pour recommander « la fabrication du lieu » et l'emploi discret de l'imagination ; qu'il n'a jamais eu ni hésitation ni timidité à cet égard, pas plus dans ses *Instructions* aux Visitandines que dans ses *Lettres* ou dans l'*Introduction ;* enfin qu'il ne saurait reconnaître pour sienne une méthode où ne subsiste « aucun élément imaginatif et sensible », à moins qu'on n'ait affaire à des âmes élevées à la contemplation : pour celles-là, en effet, la conduite du Saint-Esprit tient lieu de toute méthode.

Quelques citations permettront au lecteur de constater immédiatement le parfait accord de l'évêque de Genève avec saint Ignace et la tradition de la Compagnie.

*
* *

Peu de temps avant l'apparition de la *Philothée*, cette tradition avait été codifiée par le T. R. P. Aquaviva, dans un *Directoire* officiel des *Exercices*.

Voici la traduction littérale de la page consacrée à la composition de lieu. Les citations de saint François de Sales mises en face feront éclater l'identité de doctrine.

1. *Ibid.*, pp. 317-318.

DIRECTOIRE Ch. XIV.

« La composition du lieu consiste à se représenter et à voir pour ainsi dire des yeux de l'imagination le lieu où s'accomplit le mystère que l'on médite : par exemple l'étable où Jésus est né ou le cénacle, cette grande salle ornée où il lava les pieds des apôtres, ou le mont du Calvaire où il est mort.

« Cette composition de lieu est d'un grand secours pour favoriser l'attention et les affections. L'imagination étant liée à un endroit fixe, l'âme tout entière est comme fixée elle-même et protégée contre les distractions ; ou s'il arrive qu'elle s'y laisse aller, elle a sous la main un moyen facile de se recueillir et de se ramener au cadre initial.

« Voilà pourquoi saint Bonaventure (?) écrit dans la Préface de la *Vie du Christ* : « Si vous désirez cueillir « quelque fruit de ces médi- « tations, rendez-vous telle- « ment présent à ces mystè- « res où Jésus parle et agit « qu'il vous semble le voir « de vos yeux et l'entendre « de vos oreilles ; vous y ap- « pliquant de tout votre « cœur, y insistant pour les

INTRODUCTION. IIe Partie. Ch. IV

« La fabrication du lieu n'est autre chose que de proposer à son imagination le corps du mystère que l'on veut méditer, comme s'il se passait réellement et de fait en nostre présence. Par exemple, si vous voulez méditer Notre-Seigneur en croix, vous vous imaginerez d'être au mont du Calvaire et que vous voyez tout ce qui se fit et se dit au jour de la Passion... J'en dis de même, quand vous méditerez la mort, ainsi que je l'ai marqué en la méditation d'icelle, comme aussi à celle de l'enfer, et en tous semblables mystères où il s'agit de choses visibles et sensibles ; car, quant aux autres mystères de la grandeur de Dieu, de l'excellence des vertus, de la fin pour laquelle nous sommes créés, qui sont des choses invisibles, il n'est pas question de vouloir se servir de cette sorte d'imagination. Il est vrai qu'on peut bien employer quelque similitude et comparayson pour ayder à la considération : mais cela est aucunement difficile à rencontrer, et je ne veux traitter avec vous que fort sim-

« goûter, congédiant tous les « autres soucis et solici- « tudes. »

« Notez que cette composition de lieu convient seulement à la méditation des choses corporelles : quand il s'agit en effet de choses incorporelles, comme le péché et semblables sujets, on procède autrement, comme il est dit clairement au début du premier exercice des trois puissances, dans le livre des *Exercices*.

« Enfin, qu'on évite avec soin de passer trop de temps à ce travail préliminaire, ou de s'y briser la tête. Là n'est pas le fruit primordial de la méditation ; ce n'est qu'une voie et un moyen pour arriver à le cueillir. Il n'est pas douteux que ceux-là y réussissent plus facilement qui ont l'imagination plus vive. Que les autres ne s'y fatiguent pas au point de compromettre la méditation. »

plement, et en sorte que votre esprit ne soit pas beaucoup travaillé à faire des inventions.

« Or, par le moyen de cette imagination nous enfermons notre esprit dans le mystère que nous voulons méditer, afin qu'il n'aille pas courant çà et là, ne plus ne moins qu'on enferme un oyseau dans une cage, ou bien comme l'on attache l'espervier à ses longes, affin qu'il demeure dessus le poing.

« Quelques-uns vous diront néanmoins qu'il est mieux d'user de la simple pensée de la foy, et d'une simple appréhension toute mentale et spirituelle, en la représentation de ces mystères, ou bien de considérer que les choses se font en notre propre esprit ; mais cela est trop subtil pour le commencement, et jusqu'à ce que Dieu vous élève plus haut, je vous conseille, Philothée, de vous retenir en la basse vallée que je vous montre. »

S'il y a des différences dans la description de la « fabrication du lieu » ou dans l'exposé de ses avantages, elles sont toutes, on le voit, à l'honneur de l'évêque de Genève et au profit de l'exercice. Comme cet oiseau dans sa cage et cet épervier,

attaché à ses longes sont autrement expressifs que l'abstraction du *Directoire* : « l'imagination étant liée à un lieu fixe, l'âme tout entière y est comme fixée aussi » !

Quant aux *timidités* et aux restrictions de quel côté se trouvent-elles ?

Alors que le Directoire croit bon de mettre en garde contre certains excès et exagérations possibles ; alors qu'il avertit expressément que certaines mentalités plus ou moins rebelles aux constructions imaginatives, feront bien de passer outre, saint François de Sales insiste, lui, pour que Philothée passe outre aux objections que « quelques-uns » pourraient bien lui faire. En attendant que Dieu l'élève aux cimes, qu'elle se retienne « en la basse vallée... »

Non seulement le saint Docteur enseigne la méthode ignatienne sans « hésitation, ni timidité », mais il en prend la défense avec intrépidité contre ces « quelques-uns » qui l'attaquent ou qui du moins la déconseillent, en prônant « une simple appréhension *toute* mentale et spirituelle ».

Comment les lignes qui suivent ont-elles échappé au regard si pénétrant d'ordinaire de M. Vincent ?

« Saint François de Sales ne *conclut pas* », dit-il. Mais quel nom faut-il donc donner sinon le nom de conclusion à la dernière phrase citée ci-dessus : « ... Jusqu'à ce que Dieu vous élève plus haut, je vous conseille, Philothée, de vous retenir en la basse vallée que je vous montre. »

Est-ce là « un *simple* congé » donné, comme à regret et sous l'empire d'un *doute*, sur la valeur du « procédé de fabrication de lieu ? »

*
* *

M. Francis Vincent nous parle d'une « phase d'indécision où notre saint fut comme partagé entre sa vénération pour saint Ignace et la nécessité d'épargner aux âmes tout danger de dispersion », danger qu'il aurait aperçu dans l'emploi des facultés sensibles et imaginatives, à la façon des *Exercices spirituels*.

J'ai cherché en vain cette phase-là : depuis 1606 où pour la première fois il recommande à la baronne de Chantal l'usage de l'imagination, jusqu'en 1622 où « dans une instruction à ses Visitandines il nous livre sa pensée réfléchie, définitive sur ce point », je ne trouve pas un seul document où le saint montre ce qu'on appelle « sa désaffection personnelle... pour un moyen hasardeux, qu'il tolère tout juste par respect pour les saints personnages qui l'ont employé ».

Voici d'abord la lettre de juin 1606 à M^me^ de Chantal : « J'ay pensé sur ce que vous m'escrivistes que M. N..., vous avait conseillé de ne point vous servir de l'imagination ni de l'entendement, ni de longues oraisons, et que la bonne Mère Marie de la Trinité [1] vous en avait dit de même

1. Elle venait de faire ses vœux au Carmel de Dijon en novembre 1605 et fut élue en 1607 prieure du couvent de Pontoise. En 1606 c'était une jeune professe de vingt-sept ans.

M. N. : probablement M. Gallemand (et non pas Gallemard, comme l'imprimeur de M. J. Vincent l'a écrit deux fois) qui en 1606 séjourna à Dijon avec M. de Bérulle pour l'établissement des Carmélites. Il n'est pas à croire qu'il s'agisse de M. de Bérulle lui-même qui ne semble pas ennemi des « fabrications de lieu » et d'un emploi discret de l'imagination. M. Bremond va jusqu'à dire que « peu de jésuites ont

touchant l'imagination. Et pour cela, si vous faites quelque imagination *véhémente* et que vous vous y arrestiez *puissamment*, sans doute vous avez eu besoin de cette correction ; mais si vous la faites briefvre et simple, pour seulement rappeler votre esprit à l'attention et réduire ses puissances à la méditation, je ne pense pas qu'il soit encore besoin de la du tout abandonner. Il ne faut ni s'y amuser, ni la du tout mépriser. Il ne faut ni trop particulariser, comme serait de penser la couleur des cheveux de Notre-Dame, la forme de son visage et choses semblables ; mais simplement en gros, que vous la voyez souspirante après son fils, et choses semblables, et cela briefvement.

« De ne point se servir de l'entendement, j'en dis de même. Si vostre volonté, sans violence, court avec ses affections, il n'est pas besoin de s'amuser aux considérations ; mais parce que cela n'arrive pas ordinairement à nous autres imparfaits, il est forcé de recourir aux considérations encore pour un peu. »

Qu'on veuille bien se reporter aux conseils du *Directoire* cité plus haut : en quoi ceux que donne ici le saint Directeur en diffèrent-ils quant au fond et à l'esprit ? Peut-on dire vraiment qu'il ne fait que « tolérer » l'élément imaginatif et sensible ? et que les sages recommandations de ne pas « trop particulariser » indiquent un blâme ou une désaffection ?

Dès le début du printemps 1606, ce bon

mis en pratique la « composition du lieu » avec autant de ferveur, autant de bonheur que le fondateur de l'oratoire ». (*Ecole française*, p. 58.) Il est vrai que les exemples qu'il donne ne paraissent pas absolument convaincants.

M. N..., à qui sans doute « quelque fâcheuse expérience et des mésaventures personnelles conseillèrent des voies plus arides », était déjà intervenu auprès de la baronne de Chantal pour blâmer l'usage de l'imagination, et la Mère Marie de la Trinité avait abondé dans le même sens. Une première fois saint François de Sales avait déclaré que ces blâmes n'avaient pas son approbation : sa lettre d'avril 1606, comme celle de juin, met en garde contre des abus, — à la façon du *Directoire* — mais fait beaucoup plus que tolérer l'usage : qu'on en juge.

« De ne se servir en l'orayson ni de l'imagination ni de l'entendement, il n'est pas possible ; mais de ne s'en servir point que pour esmouvoir la volonté, et, la volonté estant esmeue, de l'employer *plus* que l'imagination ni l'entendement, cela se doit faire indubitablement. Il n'est pas besoin, ce dit cette bonne mère, de se servir de l'imagination pour se représenter l'humanité sacrée du Sauveur. Non pas, *peut-estre*, à ceux qui sont *dès-jà fort advancés* en la montaigne de la perfection ; mais pour nous autres qui sommes encore ès-vallées, quoique désireux de monter, je pense qu'il est expédient de se servir de toutes nos pièces, et de l'*imagination* encores. Je vous ay néanmoins marqué en quelque papier que cette imagination doit estre fort simple, et comme servant d'esguille pour enfiler dans nostre esprit ses affections et résolutions. *C'est le grand chemin*, ma chère Fille, duquel il ne nous faut pas encore départir, jusques à ce que le jour soit un peu plus grand et que nous puissions bien discerner les sentiers. Il est bien vray que ces imaginations ne doivent point être entortillées de beaucoup de particularités, mais simples. Demeurons, ma chère Fille, encore un peu icy en ces basses vallées, baysons encore un peu les pieds du Sauveur : il nous appellera, quand il luy plaira, à sa sainte bouche. Ne vous départez encore point de nostre méthode[1]. »

1. Cf. Appendice IV.

Cette méthode est la pure méthode de saint Ignace, celle qui convient — d'après les deux saints — à toutes les âmes que Dieu n'aurait pas élevées jusqu'aux privautés de la haute contemplation.

Que l'un « porte dans cette entreprise de la méditation son simple génie français à la Montaigne (?) tandis que l'autre, sorte de Velasquez de la spiritualité (?), y porte son ardente imagination espagnole, prompte à se représenter matériellement les choses », là n'est pas la question ; comme le fait sagement remarquer le *Directoire*, il en est qui ont l'imagination plus vive et qui réussiront mieux ; d'autres seront plus lents à se représenter les choses.

Mais que personne ne s'y fatigue au point de compromettre la méditation elle-même ; qu'on ne passe pas trop de temps à un travail qui n'est que préliminaire et accidentel ; qu'on évite de se briser la tête à vouloir particulariser ; qu'on ne confonde pas la voie avec le terme. Et le moyen, dira-t-on, d'échapper à la forte emprise de saint Ignace qui, bon gré mal gré, du moins en certains exercices, force son retraitant à particulariser, par exemple dans la fameuse méditation de l'enfer? Cinq points, un pour chaque sens, à qui l'imagination doit prêter son concours : je verrai des yeux de l'imagination ; j'entendrai à l'aide de l'imagination, etc.

Qu'on veuille bien remarquer qu'il s'agit ici d'un exercice de Première semaine ou de vie purgative, et que le saint veut armer son retraitant — un pécheur à convertir ou converti de fraîche date — pour les combats de l'avenir, surtout

contre les appâts de la sensualité. L'expérience lui a appris qu'au sensible il faut opposer le sensible, au feu des passions le feu de l'enfer dont on tâchera de se représenter sensiblement la morsure. La crainte du châtiment sensible éternel n'est du reste, il le dit, qu'un pis-aller : « Je demanderai le sentiment intime de la peine que souffrent les damnés, afin que si, à cause de mes fautes, je mettais en oubli l'amour du Seigneur éternel, *du moins* la crainte de l'enfer m'empêche de tomber dans le péché[1]. »

1. Pas un prêtre, ayant l'expérience des âmes, ne pourra nier l'excellence du procédé. Malheur au prodigue, sous le coup de la tentation, s'il ne se souvient que des bribes d'un moralisme édulcoré, comme celui dont fait mémoire M. Francis Vincent, en le prêtant par trop gratuitement, semble-t-il, à saint François de Sales : « Le péché ne commence vraiment d'être exécrable et pervers que lorsqu'il implique un propos délibéré d'éluder ou de fronder la volonté de Dieu, lorsqu'il contient une affection au désordre, par conséquent une volonté d'abaissement ou de mort spirituelle pour nous... C'est uniquement dans la volonté réfléchie de suicide moral que gît la malice du péché... » (II, p. 128).

M. Francis Vincent n'a-t-il jamais entendu un jeune homme lui dire, en s'excusant de glisser à l'abîme : « Mais, je n'ai pas le propos délibéré de fronder la volonté de Dieu ! Je regrette que cette volonté ne soit pas d'accord avec mes préférences. Mais je n'ai pas d'affection au désordre ! Je n'ai d'affection qu'à cette chose, qui, dit-on, est désordre... Par conséquent je n'ai pas la volonté déterminée de m'abaisser ou de mourir spirituellement : tout cela est contre mon intention. Ce vouloir réfléchi de suicide moral en quoi gît, dites-vous, la malice du péché, je ne le reconnais pas en moi. »

Dites-lui donc à ce pauvre enfant qu'un *seul péché mortel* mérite l'enfer, et faites-lui méditer l'enfer de l'*Introduction à la vie dévote*, moins terrible pourtant que celui des *Exercices*, un fruit de repentir et de conversion pourra être espéré. Autrement tout ce beau moralisme, qui ne vient pas *ad rem*, échouera pitoyablement. Les textes cités pour l'étayer ont un tout autre sens, que le contexte explique.

Ce serait trahir saint François de Sales moraliste, — et M. Francis Vincent est incapable de vouloir cela — que de bâtir une théorie du péché — avec des réponses ou des conseils lénifiants donnés à des âmes scrupuleuses ou troublées — et de dire : « voilà sa doctrine ».

Or, les lettres auxquelles sont empruntés les extraits fournis

La parfaite entente de François et d'Ignace sur l'utilité des préludes, subsiste, nous l'avons vu, au moins jusqu'à 1608, date de la première édition de l'*Introduction*, puisque la méthode de méditation donnée à Philothée en prescrit formellement

par l'auteur sont précisément adressées, l'une à la baronne de Chantal, si prompte à se croire gravement coupable — et prenant trop souvent imperfection pour péché ; — l'autre à Mlle de Soulfour, sortant à peine d'une crise de tentation, qui l'avait bouleversée.

L'évêque lui écrit : « Maintenant donc prenez un petit peu haleine, respirez quelque peu, et, par considération des dangers eschappés, divertissez ceux qui pourraient advenir ci-après... Nous sommes des petits poussins qui n'avons pas encore nos ailes. Nous mourons petit à petit ; il faut aussi faire mourir nos imperfections avec nous de jour en jour. *Chères imperfections* qui nous font reconnaître notre misère, nous exercent en l'humilité, et nonobstant lesquelles Dieu considère la préparation de nostre cœur » (t. XII, p. 205).

Mais saint François de Sales parle aussi du péché dans l'*Introduction*, Ire partie, chap. VI (péchés mortels) et chap. XXII (péchés véniels). M. Francis Vincent paraît croire que, pour ces derniers en particulier, le saint se place à un point de vue uniquement *anthropocentrique*, ne considérant nullement le déplaisir que nos fautes causent à Dieu ; — or, ce déplaisir est le premier motif de contrition pour tous les bons chrétiens : « Mon Dieu, j'ai une extrême douleur de vous avoir offensé parce que... le péché vous *déplait* ».

« C'est parce que le péché est le virus corrupteur de nos âmes qu'il est proposé à notre haine, observe M. Vincent. C'est à *nous seuls* que va son attention dans *ce propos* sur la malice du péché » (p. 127).

Dans *ce propos*, c'est-à-dire dans la seconde partie du chapitre XXII, Ire partie de l'*Introduction*. Là en effet le saint se propose de faire haïr les affections au péché véniel parce qu'elles sont *le mal de l'âme*.

Mais toute la première partie va à les faire haïr parce qu'elles sont *le mal de Dieu*, en ce sens qu'elles sont « une résolution de vouloir desplaire à la divine majesté ».

Après avoir montré la différence entre le péché véniel et l'affection au péché véniel : « Et je dis maintenant qu'il faut purger son âme de toutes les affections qu'elle a aux péchés véniels... Ce serait une lascheté trop grande de vouloir garder en nostre conscience une chose *si desplaisante à Dieu* comme est la volonté de luy vouloir desplaire. Le péché véniel, pour petit qu'il soit, desplait à Dieu, bien qu'il ne lui desplaise pas tant que pour iceluy il nous veuille damner ou perdre. Que si le péché véniel lui desplait, la volonté, l'affection que l'on a au péché véniel n'est autre chose qu'une réso-

l'usage ; je dis *prescrit* et non pas *tolère* : il suffit pour s'en rendre compte de lire le texte sans idée préconçue.

Cependant, voici que les éditions succèdent aux éditions. En 1610 paraissait à Lyon, chez Pierre Rigaud, à l'Horloge, la troisième, « en laquelle le tout a esté reveu, corrigé et augmenté par l'autheur ».

François aurait-il d'aventure corrigé la page sur « la fabrication du lieu ? » Non pas ; elle reste et restera telle quelle, même dans l'édition de 1619 « reveue et corrigée par l'autheur » elle aussi, et considérée par lui « comme définitive » (Dom Mackey).

La « phase d'indécision » tarde donc à venir ; et nous sommes encore loin, semble-t-il, du moment où le saint Docteur va « s'orienter délibément vers ce dépouillement presque complet des représentations imaginatives, par où « il préparera les voies à Saint-Sulpice ».

*
* *

M. Vincent nous a prévenus qu'à mesure que François avance en âge et qu'il acquiert de l'expé-

lution de vouloir desplaire à sa divine Majesté. Est-il bien possible qu'une âme bien née veuille non seulement desplaire à Dieu, mais affectionner de luy desplaire » ?

Donc, encore qu'à le considérer par rapport à nous le péché véniel, commis en passant et non de « guet a pens » « n'endommage pas beaucoup l'âme » et qu'on puisse d'une certaine manière dire de lui « ce n'est rien » ; — à le considérer par rapport à Dieu, — surtout s'il se double de l'*affection* au mal, — ce n'est *pas rien, certes*, et c'est même chose si grave que « plutôt que de le commettre délibérément on devrait choisir la mort ».

C'est là le second degré d'humilité d'après saint Ignace. Saint François de Sales ne le suivrait-il pas jusque-là ?

rience, son oraison se spiritualise, ou, si l'on veut, se dématérialise. En 1619, il n'a plus que trois années à vivre. Aucune trace de cette spiritualisation, au moins dans les conseils donnés aux personnes du monde.

Mais voici les notes « recueillies » à un sermon qu'il prêcha en 1622 à ses Visitandines sur la Belle-Mère de saint Pierre travaillée des fièvres et guérie par Notre-Seigneur[1]. C'est dans cette instruction générale, si nous en croyons M. Vincent, que le saint nous livre sa pensée réfléchie, « sa pensée définitive sur le point en question ». Or, cette pensée ne serait « pas favorable à l'imagination ». C'est tout juste s'il ne la condamnerait pas ; et il le ferait, n'était son respect pour une tradition vénérable. « Au moins en restreindrait-il l'emploi autant que possible, en se montrant tout à fait détaché de ce moyen sensible et hasardeux ». Jadis il tolérait qu'on s'en passât, et maintenant il tolère tout juste qu'on en use.

Voyons donc, texte en main, si c'est vraiment là le jugement définitif de saint François de Sales :

... « Avant de passer aux maladies corporelles, il faut, dit-il, que je donne le remède propre à la guérison d'une maladie spirituelle, qui se trouve en plusieurs personnes, touchant la considération des choses qu'on médite...

« On peut considérer la sainte Bible, c'est-à-dire les mystères qu'elle contient, et principalement les évangiles, en deux manières. La première est de se servir des considérations pieuses dressées par plusieurs qui ont eu la conduite des âmes, lesquelles ont fait de belles conceptions tant sur la vie et mort de Nostre-Seigneur que sur les autres mystères de nostre foy, conceptions dont on peut

1. Tome X.

user en la méditation. Il y en a encores beaucoup en ce temps icy[1], qui conduisent les âmes, et d'autres à qui le Saint-Esprit départ aussi de saintes et dévotes pensées, lesquelles ils nous dressent pour nostre usage : car le mesme Dieu qui estoit hier est encore aujourd'hui pour faire tout autant de grâces et faveurs aux hommes de cet aage comme à nos pères anciens.

« En cette façon de méditer, il se faut beaucoup servir de l'imagination et ratiocination, c'est-à-dire se représenter diverses choses selon l'évangile ou le mystère que l'on médite, comme ont fait plusieurs que l'on peut pieusement croire. On s'imagine, par exemple, tant de larmes qui se jettèrent en la Passion au rencontre du Fils et de la Mère, quand le Sauveur portait sa croix sur le mont de Calvaire, et tant d'autres qui se versèrent à la flagellation et au pied de la croix, comme s'il lui eust pris quelque faiblesse ou défaillance ; ce qui ne luy arriva jamais ni en la vie ni en la mort de Nostre-Seigneur, car dit l'évangéliste, elle demeura ferme et *debout* au pied de la *croix*[2].

« Or, je ne dis pas qu'il ne se faille servir de *l'imagination pour méditer ni des considérations pieuses* qui nous ont été laissées par les saints Pères et par tant de bonnes âmes[3]. Puisque ces saints et grands personnages les ont

1. Cf. *Introd. à la vie dév.* Partie II, ch. I. — Ce renvoi est de Dom Mackey. Les « belles conceptions et considérations, les saintes et dévotes pensées » dont parle le saint sont les *méditations* méthodiques proposées par les auteurs spirituels, auxquels il renvoie Philothée au chapitre ci-dessus indiqué : « La vie et la mort du Sauveur a été disposée et distribuée en divers pointz pour servir à la meditation par plusieurs autheurs : ceux que je vous conseille sont saint Bonaventure... Grenade..., du Pont... », etc.

2. De bonne foi, est-ce *une méthode* qui est blâmée ici ? ou un dévergondage d'imagination, dont saint François fait retomber toute la responsabilité sur « nos peintres » ? il ajoute en effet : « C'est donques une *imagination* que nos peintres ont fait, qui n'est non plus véritable que celle par laquelle quelques-uns peignent le bon larron attaché à la croix avec des cloux, ce qu'ils ne veulent pas faire du mauvais, comme s'il ne le méritait pas ; et telles autres suppositions sur la Saincte Ecriture, lesquelles sont hétéroclites et dangereuses et dont il faut user sobrement ; de même de ce qu'on prétend des trois Maries », *ibid.*, t. X, sermon LX.

3. Le saint distingue donc ici, et plus tard, l'*imagination*

faites, qui n'osera s'en servir, et qui refusera de penser ou croire pieusement ce que pieusement ils ont cru [1] ? O certes il faut aller asseurément après des personnages de telle authorité.

« *Mais* [2] l'on ne s'est pas contenté de ce qu'ils ont laissé, ains on a fait *plusieurs autres imaginations;* c'est ici où il faut prendre garde pour n'en pas user dans la méditation *à tort et à travers*, selon nostre fantaisie, ains sobrement [3], selon l'advis de nos directeurs et de ceux qui nous conduisent, ou selon qu'il est marqué dans les livres bien approuvés, qui nous mettent hors de doute et de danger. Voilà quant à cette première façon de méditer, qui est bonne et que je ne désapprouve nullement, car plusieurs grans et saints personnages l'ont prattiquée et la prattiquent encore : *aussi est-elle excellente, quand on s'en sert comme ils l'ont fait.*

« La seconde manière est de ne point faire *d'imaginations* [4], mais de se tenir au pied de la lettre, c'est-à-dire de se contenter de méditer purement et simplement les

des *imaginations* ou considérations pieuses plus ou moins imaginaires.

1 Saints et grands personnages, comme saint Bonaventure, par exemple, ou l'auteur quel qu'il soit des *Méditations sur la vie du Christ* ; Ludolphe le Chartreux, dont s'inspira saint Ignace ; saint Ignace lui-même.

2. C'est ici que le saint commence à « donner le remède propre à la guérison de cette maladie spirituelle... touchant la considération des choses qu'on médite ».

3. *Les autres imaginations* surajoutées à celles des saints ne sont donc même pas condamnées en bloc ; il faut s'en servir *sobrement*.

4. M. F. Vincent (ou son imprimeur) supprime *s* à la fin du mot et écrit en soulignant : *de ne point faire d'imagination*. Qui ne voit que la substitution du singulier au pluriel modifie du tout au tout le sens de ce passage ? Ne point faire d'imaginations, c'est ne point recourir aux considérations pieuses dressées par les auteurs ou inventées par la fantaisie personnelle s'escrimant en dehors des données de la Bible ou de l'histoire.

Ne point faire d'imagination, c'est ne point se servir de l'imagination ; or, qui pensera jamais que saint François a recommandé cela comme étant « meilleur » en toute circonstance ? et qu'il ait usé pour le faire d'une phrase si peu française et si peu dans sa manière ?

Évangiles et les mystères de notre foy[1]. Or cette façon icy est plus haute et meilleure que la première, et si, elle est plus simple et plus asseurée. C'est en cette sorte que saint Paul parle de Melchisédech.... Parce qu'il n'est rien dit en la Sainte Ecriture des père et mère, de la généalogie, de la naissance ni de la mort de Melchisédech. Saint Paul ne veut *rien adjouster à la lettre*, il ne veut *rien dire* de *ce qui n'est pas écrit*[2].

« C'est en cette façon, poursuit le saint, que je veux traiter de nostre fébricitante, me tenant à la lettre du texte sacré. » Et immédiatement il fait appel à l'imagination en mettant sous les yeux la scène évangélique :

« Comme elle est tranquille et paisible. *Voyez-vous* ! elle avait une grande fièvre qui la retenait dans le lit, néanmoins elle demeure sans aucune inquiétude, et sans en donner à ceux qui estoyent auprès d'elle... se contentant de souffrir avec douceur et patience. O Dieu, qu'elle estoit heureuse cette bonne femme et qu'elle mérite bien que l'on prinst soin d'elle, comme firent saint Pierre et saint André !... Ils pourvoient à ce qui luy était nécessaire, sans estre sollicités par cette malade qui ne leur en parla point, ains poussés par la charité... » Mais voici Notre Seigneur en personne : « elle le voit dans sa maison, elle le regarde et il la regarde : et elle ne lui dit pas un mot pour l'exciter à avoir pitié d'elle... »

Suit une comparaison avec la Chananéenne, le

1. Méditer purement et simplement les évangiles, est-ce donc s'en tenir à une « considération toute nue » ou bien s'en tenir *au texte*, en se servant pour le méditer « de toutes nos pièces et de l'imagination encores », suivant le conseil donné jadis à sainte Jeanne de Chantal ?

2. Mais en s'interdisant, pendant la méditation, de rien ajouter à la lettre (par exemple la pâmoison de la sainte Vierge) on ne s'interdit pas pour autant de la voir des yeux de l'imagination « debout au pied de la croix », comme la représente le texte évangélique.

Centurion, l'hémorroïsse; puis le saint donne chemin faisant des conseils sur la manière de se comporter pendant les maladies :

« Notre fébricitante n'estoit pas semblable à plusieurs personnes de ce temps, lesquelles si elles ont la migraine ou la colique, il faut que chacun en soit empesché et que tout le voisinage en soit instruit ; ni à ceux qui pour le moindre mal veulent estre retirés à part dans une infirmerie, afin que chacun les plaigne et souffle sur iceluy, etc. »

En somme, d'un bout à l'autre de cette méditation prêchée, saint François de Sales applique la méthode de simple contemplation donnée par saint Ignace : « considérer les personnes, entendre les paroles, voir les actions, cueillir un fruit »[1].

1. M'est avis que le saint, si on l'avait consulté sur la valeur religieuse de cette contemplation active, très ordinaire, où l'imagination fait, avec le cœur, presque tous les frais, n'aurait pas hésité à répondre, comme le P. Bainvel : « Plût à Dieu que cette contemplation, telle que l'entend saint Ignace, fût mieux comprise et pratiquée par les personnes pieuses qui font oraison ! Elle fait sortir du vague et de l'abstrait, elle nous habitue à vivre comme dans la familiarité de Jésus, à entrer dans son intime, disons dans son cœur. Rien n'est plus simple comme procédé, rien n'est plus souple comme application, rien n'est plus intéressant comme étude, rien ne nous fait mieux connaître Jésus et nous attacher à lui, rien n'est plus instructif ni plus pratique. Jésus devient une réalité vivante, l'évangile un spectacle qui se déroule sous le regard de l'esprit et du cœur, illuminés de foi et d'amour, comme il se déroulait sous celui des disciples et des foules, et pour ainsi dire tout naturellement nous prenons dans ce contact familier avec le divin Maître, ses pensées, ses sentiments, ses manières, sa vie...

« Quant à l'application des sens, telle que l'entend saint Ignace, elle est à la fois oraison affective et de simple regard, mais sans se confondre avec aucune autre. Elle se rapproche beaucoup de certaines oraisons mystiques, et il peut s'y mêler de vraies touches mystiques, comme aussi d'ailleurs dans la contemplation... » (*Introduction à la dixième édition des Grâces d'oraison* du P. Poulain, XVI, XVII.)

Le texte sacré ne met-il aucune parole sur les lèvres des personnages; est-il muet sur leurs actions? notre saint, pour suppléer à cette lacune fait appel directement à l'imagination :

« Cependant, dit-il, les apôtres meus de compassion, dirent pour la fébricitante à Notre-Seigneur une parole de grande humilité. Cette parole fut secrette; néanmoins ayant esté ouye du Sauveur, il *regarda la malade qui le regardait*, puis s'approchant de son lit, il l'empoigna par la main, et se faschant contre la fièvre lui commanda de la quitter ; soudain elle fut guérie et, se levant, de ce pas elle l'alla servir à table. »

Vraiment est-ce que « la désaffection du saint à l'endroit de l'imagination est évidente »? N'est-ce pas le contraire qui est évident?

« Or, dit-il encore, si vous voulez, faites à cette heure agir l'imagination et regardez combien cette femme servait son cher Maître avec amour, joye et allégresse, comme elle le regardait, comme son cœur s'embrasait de son amour : combien de *benedicite* elle avait en la bouche, louant iceluy qui lui avait fait tant de bien.

« *Imaginez*-vous aussi ce que faisaient de leurs costés les apostres qui avaient vu ce miracle, et apprenez comment on se doit comporter aux maladies corporelles et le profit que l'on en doit tirer. »

Il reste bien entendu que les âmes auxquelles l'évêque de Genève, comme saint Ignace, conseille ces règles concernant l'activité de l'imagination, de la raison ou de la volonté, n'ont pas encore quitté les basses vallées de l'oraison ordinaire pour voler aux cimes de la contemplation surnaturelle.

III

L'EXAMEN DE CONSCIENCE CHEZ LE P. LALLEMANT ET CHEZ SAINT FRANÇOIS DE SALES

« Pour le solide progrès de l'âme, a écrit le P. Brou, saint Ignace semble compter d'abord sur les examens de conscience, dont il ne dispensait jamais[1]. »

L'importance accordée à ces examens est la pierre de touche de la spiritualité vraiment ignatienne. Le P. Lallemant les juge indispensables à toute âme désireuse de se *disposer* à la conduite du Saint-Esprit[2]. Et les examens qu'il réclame, à la suite de saint Ignace, ne sont pas de ces coups d'œil superficiels ne s'arrêtant qu'à l'extérieur et aux fautes qui paraissent aux yeux du monde; — ce sont des regards fréquents, prolongés, avec « recherche des racines intérieures des passions, des habitudes dominantes », avec considération « de l'état et de la disposition de l'âme et des mouvements du cœur »[3].

1. *La spiritualité de saint Ignace*, p. 23.

2. D. S. V. P. Ch. III, pp. 302-307.

3. Il y revient très fréquemment, à propos de tout, pourrait-on dire. Ainsi, à propos du don de Sagesse : « Voulons-nous connaître si nous sommes du monde des sages ou des fous, *examinons* nos goûts et nos dégoûts, soit à l'égard de Dieu et des choses divines, soit à l'égard des créatures et des choses de la terre. D'où naissent nos satisfactions et nos déplaisirs? En quoi est-ce que notre cœur trouve son repos et son contentement?

Cette sorte d'*examen* est un excellent moyen pour acquérir la pureté de cœur. Nous devrions nous en rendre l'usage

« Une des occupations de la vie intérieure est d'*examiner* et de reconnaître *particulièrement* trois sortes de choses dans notre intérieur.

« Premièrement, ce qui vient de notre fonds, nos péchés, nos mauvaises habitudes, nos passions, nos inclinations, nos affections, nos désirs, nos pensées, nos jugements, nos sentiments.

« Secondement, ce qui vient du démon, ses tentations, ses suggestions, ses artifices, les illusions par lesquelles il tâche de nous séduire, si nous n'y prenons garde.

« Troisièmement, ce qui vient de Dieu, ses lumières, ses inspirations, les mouvements de sa grâce, ses desseins à notre égard, et les voies par où il veut nous conduire... Il faut soigneusement observer à quoi le Saint-Esprit nous porte le plus, et en quoi nous lui résistons le plus; au commencement de nos actions, demander la grâce de les bien faire, et remarquer jusqu'aux moindres mouvements de notre cœur.

« Nous ne devons pas donner tout notre temps de recueillement à l'oraison et à la lecture; il en faut employer une partie à *examiner* la disposition de notre cœur... à nous conformer à la conduite du Saint-Esprit, et à nous affermir dans la disposition de tout faire et de tout souffrir pour Dieu. » (V, I. 1. § 4.)

« Notre principale étude, ajoute-t-il un peu plus loin, doit être de veiller sur notre intérieur pour en reconnaître l'état et pour en corriger les désordres... Veillant sur notre intérieur, nous acquérons peu à peu une grande connaissance de nous-mêmes et nous parvenons enfin à la direction du Saint-Esprit. » (V, III, § 1, § 11.)

Mais peut-être qu'une fois parvenue à cette précieuse direction, l'âme pourra laisser de côté examens généraux, examens particuliers et tout ce qui concerne la *garde du cœur?* Même alors

familier, *examinant* souvent pendant le jour nos goûts et nos dégoûts et tâchant peu à peu de les rapporter à Dieu. »

Pour faciliter cet examen et permettre à l'âme de mieux se juger elle-même, l'auteur ajoute de longs développements sur la vraie et la fausse sagesse.

Lallemant ne lui en donne pas le congé, à moins de circonstances tout à fait exceptionnelles. « Quelques-uns, dit-il, n'ont pas besoin d'examen particulier, parce qu'ils ne font pas la moindre faute, qu'ils n'en soient incontinent repris et qu'ils ne la voient, marchant toujours à la lumière du Saint-Esprit qui les conduit. Ceux-ci sont rares, et font, pour ainsi dire, un examen particulier de tout » (p. 260).

Faire un examen particulier de tout, en s'appliquant par amour, à marcher « *toujours à la lumière du Saint-Esprit* », telle devait être la pratique de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. « On l'interroge un jour sur ses méthodes de progrès. « Vous avez dû beaucoup lutter pour vous vaincre aussi parfaitement? — Oh! ce n'est pas cela! » dit-elle. Et nous trouvons ailleurs l'explication de sa pensée : « Certains directeurs je le sais, conseillent de compter ses actes de vertus pour avancer dans la perfection; mais mon directeur qui est Jésus, ne m'apprend pas à compter mes actes, il m'enseigne à *faire tout par amour* »... (autrement dit... à marcher toujours à la lumière du Saint-Esprit qui me conduit)[1], et Mgr La-

1. En effet il ne faudrait pas oublier qu'à l'époque où elle fait cette réponse (6 juillet 1893) la petite Thérèse n'en est plus aux exercices de la vie purgative; elle en est au stade des parfaits. Elle n'a plus besoin pour elle-même de ces moyens qu'elle employa fructueusement jadis et qu'elle se garde bien de déconseiller aux âmes moins avancées. A la même époque, elle écrivait à sa sœur Céline, encore dans le monde : « Je suis obligée d'avoir un « chapelet de pratiques ». Je l'ai adopté par charité pour l'une de nos sœurs, mais je suis prise dans des filets assez gênants. » (*Vie*, par Mgr Laveille, p. 271.)

Piquante, je le veux bien, la parole que cite l'éminent historien, p. 326 : « Dans nos rapports avec le bon Dieu, la petite Thérèse a supprimé les mathématiques! » Oui, quand

veille ajoute : « Il ne faudrait pas prendre au surplus, pour une simple série d'émotions affectives, ce constant amour, loi de sa vie... S'oublier, se vaincre, se sacrifier... tel est son exercice d'amour. » (*Sainte Thérèse de l'Enf. J.*, pp. 240-241.)

« Pour se tenir toujours aux écoutes des appels divins et pour obéir docilement à leurs exigences, écrit le P. Joret, dans son beau livre, *Par Jésus-Christ Notre-Seigneur,...* un examen aussi est nécessaire. Ai-je soin d'utiliser les bonnes dispositions où Jésus me met? N'ai-je pas opposé des refus formels ou du moins l'inertie à ses suggestions saintes? S'il en est besoin, je réveille mon âme, je rectifie le courant de ma vie, je m'adapte au courant actuel de la grâce sur moi.

« Ce n'est pas l'examen particulier [qui consiste à] concentrer toute son attention sur un point spécial, établir la statistique très exacte de ses victoires et de ses défaites sur ce point-là, sauf à laisser le reste dans l'ombre, en qualifiant d'imperfections négligeables les résistances aux invitations de la grâce (??). Non. Je dois travailler, sur quelque terrain que ce soit, à répondre aux avances de mon Sauveur... L'action de Jésus me trouve-t-elle attentif, disponible, obéissant? Est-ce que je ne ferme pas l'oreille à la voix divine pour rechercher quelque affection désordonnée? Grave question que je ne dois pas me poser seulement une ou deux fois le jour, mais à cent reprises...

nos rapports sont ceux de la vie d'union. Mais, sous prétexte de simplification universelle, qu'on prenne garde de desservir certaines âmes, et de donner des directions de la sainte de Lisieux une interprétation inexacte.

« On le voit, tandis que suivant la première méthode les âmes s'appliquent activement à se corriger point par point, à revêtir Jésus, vertu par vertu, cette seconde méthode m'anime surtout à fréquenter spirituellement le Maître, pour subir la contagion de ses mœurs, en mettant tous mes soins à ne réagir en rien contre la divine influence. Et je ne compte pas sur une simple influence morale, comme serait celle d'un beau modèle défunt, dont il ne reste qu'un souvenir édifiant. Car je considère le Christ comme il est en vérité, toujours vivant et produisant lui-même ma transformation spirituelle. ».

« Remarquons après tout, ajoute très sagement l'auteur, que les deux méthodes ne sont pas exclusives, si ce n'est dans les cas extrêmes. Le moraliste qui se tient en marge des réalités surnaturelles ne comprend rien à la seconde. Le mystique qui vit *sous la conduite habituelle de l'Esprit de Jésus* n'a que faire de la première[1]. Mais entre ces deux cas il y a place pour une combinaison des deux méthodes. La première a son utilité dans les commencements surtout, quand l'homme, tout en s'appuyant sur la prière, semble n'avancer que par ses initiatives personnelles. La seconde devient de plus en plus efficace à mesure que l'âme se fait plus intérieure, et que les dons du Saint-Esprit s'éveillent de plus en plus fréquemment. » (*Par Jésus-Christ Notre Seigneur*. R. P. F.-L. Joret, O. P.; p. 235.)

Pour revenir au P. Lallemant, sa direction, à

1. C'est ce que dit le P. Lallemant : celui-là « fait pour ainsi dire son examen particulier de tout... marchant toujours à la lumière du Saint-Esprit ».

la prendre pour l'ensemble des âmes qui ne sont pas arrivées à la *direction du Saint-Esprit*, est donc aussi serrée que celle de saint Ignace, sur ce point capital des examens de conscience.

Saint François de Sales est plus large, du moins quand il s'adresse à Philothée, c'est-à-dire à une personne du monde. Encore lui prescrit-il pour chaque soir un examen « qui, dit-il, ne doit jamais être oublié » : c'est l'examen général, et pour chaque matin, un exercice auquel il prie Philothée « de ne manquer jamais » l'examen dit de prévoyance dans la méthode de saint Ignace. L'auteur des *Exercices* écrit en effet : « L'examen particulier et journalier[1] contient trois temps et deux revues. Le premier temps est le matin. Dès le réveil on doit se proposer d'éviter diligemment ce péché ou défaut particulier, dont *on veut* se corriger et s'amender. Le second temps, aux alentours de midi : l'âme demandera à Dieu ce qu'elle *veut*, à savoir la grâce de se rappeler ses manquements, etc. Le troisième temps, le soir... »

J'ai dit que saint François prescrit à Philothée un exercice équivalent au premier temps — exercice qui pourrait bien perdre en efficacité ce qu'il perd en précision, car la prévoyance porte sur des points multiples.

« Exercice pour le matin. Outre cette orayson mentale et les autres oraysons vocales que vous devez faire une fois le jour, il y a cinq autres sortes d'oraysons plus courtes, et qui sont comme ageancement et surgeons de l'autre

1. D'aucuns interprètent le mot *journalier*, en ce sens qu'on s'en occupe toute la journée, et qu'on y revient sans cesse comme aux « retraites spirituelles » recommandées à Philothée.

grande orayson, entre lesquelles la première est celle qui se fait le matin, comme une préparation générale à toutes les œuvres de la journée... Or, vous la ferez en cette sorte : 1° Remerciez et adorez... 2° Faites un ferme propos de bien employer la journée... 3° *Prévoyez* quelz affaires, quelz commerces et quelles occasions vous pouvés rencontrer cette journée-là pour servir Dieu, et quelles tentations vous pourront survenir de l'offenser, ou par cholère, ou par vanité, ou par quelque autre dérèglement; et par *une sainte résolution*, préparez-vous à bien employer les moyens qui se doivent offrir à vous de servir Dieu et avancer votre dévotion, comme au contraire, disposez-vous à bien éviter, combattre et vaincre ce qui peut se présenter contre vostre salut et la gloire de Dieu. Et ne suffit pas de faire cette résolution, mais il faut préparer les moyens pour le bien exécuter. Par exemple, si je prévoy de devoir traitter de quelque affaire avec une personne passionnée et prompte à la cholère, non seulement je me résouldray de ne point me relascher à l'offenser, mais je prépareray des paroles de douceur pour le prévenir [2], ou l'assistance de quelque personne qui le puisse contenir... Si je prévoy de pouvoir visiter un malade, je disposeray l'heure et les consolations et secours que j'ay à luy faire ; et ainsy des autres.

« Cela fait, humiliez-vous devant Dieu... offrez votre cœur avec tous vos bons desseins à la divine Majesté... Invoquez Notre-Dame... Mais toutes ces actions spirituelles se doivent faire briefvement et vivement devant qu'on sorte de la chambre, s'il est possible, affin que, par le moyen de cet exercice, tout ce que vous ferez le long de la journée soit arrousé de la bénédiction de

1. Si cette « sainte résolution » porte sur *l'ensemble*... ne risque-t-elle pas d'être bien vague et peu efficace ; si elle ne porte que sur un ou deux points... c'est la résolution du premier temps de l'examen particulier de saint Ignace... Pourquoi, ainsi précisée et rendue plus facile à tenir, serait-elle quelque chose de « commercial » sentant « l'armature rigide... propre à décourager les âmes par l'apparence de la complication? »

2. Saint François de Sales, comme le fera encore Lallemant, met le masculin après personne.

Dieu; mais je vous prie, Philothée, de n'y manquer jamais[1]... »

Aucun des spirituels de la Compagnie, à ma connaissance, n'a commenté de façon aussi détaillée aussi *affective* « les lignes » de saint Ignace concernant le « premier temps » de « l'examen journalier. » Du moment que le directeur de Philothée y attache tant d'importance, est-il croyable qu'il ne l'invite pas à se rendre compte, avant l'examen de conscience du soir, de sa fidélité à « bien exécuter sa résolution? »

L'invitation, en effet, est aussi pressante que possible ; et c'est à quoi doivent servir tout le long du jour « les retraites spirituelles » accompagnées des « oraisons jaculatoires ». — « Ressouvenez-vous donc, Philothée, de faire toujours plusieurs retraites en la solitude de votre cœur, pendant que corporellement vous estes parmi les conversations et affaires... »

Et si Philothée demande pourquoi ces retraites, le saint Directeur répond : « Regardez ce que Dieu fait et ce que vous faites... où sommes-nous, ô mon âme? Nostre vraye place, c'est Dieu, et où est-ce que nous nous trouvons ? »

Il s'agit donc de se retirer en Dieu, « sans quoy on ne peut pas bien faire la vie contemplative, et ne sçaurait-on que mal faire la vie active » *et que mal tenir sa résolution* !

« On se retire en Dieu parce qu'on aspire à luy, et on y aspire pour s'y retirer : si que l'aspiration en Dieu et la retraite spirituelle s'entretiennent l'une l'autre, et toutes deux proviennent et naissent

1. *Introduction*, I.e part., ch. x, Exercice pour le matin.

des bonnes pensées... On fait ainsy des oraisons jaculatoires... petitz et courtz divertissements qui n'empêchent nullement, ains servent de beaucoup à la *poursuite* de ce que nous faisons... Or, en cet exercice de la retraitte spirituelle et des oraysons jaculatoires est la grande âme de la dévotion; il peut suppléer au défaut de toutes les autres oraysons, mais le manquement d'iceluy ne peut presque point estre réparé par aucun moyen. »

Sans parler d'examen *particulier* ni d'*addition* à cet examen, saint François de Sales, ici encore, ne fait que commenter délicieusement la première des « quatre additions » ou petites pratiques ajoutées par saint Ignace « pour déraciner plus vite le péché ou le défaut *particulier* dont on a pris la résolution de venir à bout. Il ne suffira point, en effet, de reprendre cette résolution chaque matin au « premier temps », ni de se demander compte à midi et le soir de sa fidélité à la garder.

Ce qu'il y a de plus important dans cette « guérilla » spirituelle c'est de se tenir en haleine, en éveil, et comme en arrêt sous le regard de Dieu, pour que l'ennemi ne nous surprenne pas! Que si la rencontre a été une défaite, vous avez à la constater et à la réparer sur l'heure — sans attendre l'heure officielle de l'examen de conscience. A toutes les fois que vous tomberez dans ce défaut ou ce péché particulier, exprimez-en votre douleur : *dolens*, et ne vous bornez pas à un sentiment intérieur ni à une simple parole, fut-ce l'oraison jaculatoire la plus dévote ; faites une sorte de *mea culpa* en approchant, par exemple, votre main de votre poitrine, ce qui est possible même

en société, sans que personne s'en aperçoive[1].

Cette pratique a un double avantage : enfoncer l'âme dans sa « retraite spirituelle » en la remet-

1. Dans une page inédite, fort pittoresque, le P. de Ponlevoy décrivait ainsi l'examen particulier : « Cette méthode, disait-il aux novices dont il était le Père Maître, peut vraiment être appelée *une stratégie*. Nous y trouvons la prise d'armes, la consigne, le bulletin suivi de représailles, la comparaison des résultats.

I. *La prise d'armes.* — Dès notre réveil, vite secouons la somnolence, la paresse, en dirigeant nos pensées vers notre examen particulier. — Prévoyons la manière d'acquérir énergie, caractère.

II. *La consigne.* — Saint Ignace nous la donne : toutes les fois que nous nous surprenons en faute, approchons la main de notre poitrine. Le saint suppose donc que nous sommes en éveil, tout le long de la journée, pour repousser l'offensive de l'ennemi ou la prendre nous-mêmes. — Quant au conseil de mettre la main sur la poitrine, on peut l'interpréter ainsi : après une défaite partielle remontons-nous le cœur, *Sursum corda !* — ou encore faisons notre *mea culpa* dans un bref désaveu de notre lâcheté !

Du reste, l'esprit plus que la lettre est à prendre ici. Préférons-nous d'autres industries : lever les yeux au ciel, prononcer une invocation ou une oraison jaculatoire, nous avons toute liberté. Saint François-Xavier levait les yeux au ciel, pour remercier Dieu de ses victoires ; il en avait tellement pris l'habitude, que pour le désigner, on disait de lui : « C'est l'homme qui a toujours les yeux au ciel ». L'important c'est de rester en éveil et de ne pas perdre son élan, en perdant le souvenir de son idéal.

III. *Bulletin suivi de représailles.* — On ne manque jamais, après une bataille, d'en écrire le bulletin. Ignace demande que nous soyons fidèles à écrire deux fois par jour le résultat de nos luttes, défaites ou victoires, peu importe. Négliger ce petit moyen c'est s'exposer à rester dans le vague et priver l'examen d'une bonne part de son efficacité.

Il est bon aussi d'user de représailles, c'est-à-dire de s'imposer de légères pénitences à chaque examen, quelque chose de facile et de court, afin d'y être fidèle. Prendre une résolution c'est porter une loi. Eh bien, à toute loi ne faut-il pas une sanction ?

IV. *Comparaison des résultats.* — Comparons l'après-midi avec la matinée ; un jour, une semaine avec l'autre... Voyons si nous avançons ; car en somme notre perfection consiste dans le *vince teipsum*, et c'est là-dessus que nous devons le faire porter. »

— Si saint Ignace a utilisé et perfectionné cette *stratégie*, il n'en est pas l'inventeur.

Il l'a empruntée, semble-t-il, aux Frères de la vie com-

tant plus expressément en présence de Dieu ; donner un point de repère pour la revue et le pointage de l'examen.

Que saint François de Sales n'ait point parlé de pointage à Philothée, qui donc pourra s'en étonner? — Il s'agit d'une personne vivant dans le monde, et ce sera déjà beaucoup si elle est fidèle à tous les exercices recommandés depuis l'examen de prévoyance du matin jusqu'à l'examen de compte rendu du soir. S'agit-il même de religieuses, surtout « si leur esprit délié et pointu veut tyranniser la volonté et la controller avec supercherie et subtilité », il leur défendra, comme à la sœur de Soulfour, « l'examen continuel » fait « avec anxiété et perplexité » souvent par amour-propre, pour savoir si on est en la perfection ou non » [1].

Et croit-on vraiment que saint Ignace ou le P. Lallemant y eussent contredit ? Affaire de prudence que ce dosage des pratiques et des retours sur soi. — On ne conclura jamais raisonnablement qu'en signalant des abus possibles ou en restreignant la complexité d'une méthode vis-à-vis d'âmes

mune, qui eux-mêmes s'étaient sans doute inspirés de Cassien et des Pères du désert. Voici ce que dit de l'examen particulier Gérard de Zutphen, un des plus célèbres Frères de la vie commune (xv[e] siècle) :

« *De modo pugnandi contra vitia et quod homo non debet contra omnia simul, sed contra unum principale decertare.* »

« Après avoir recommandé l'étude des défauts dominants et des remèdes à leur appliquer il continue : « *Quo facto, contra unum vitium prælium arripies, quod est tibi præ cæteris magis infestum. Igitur contra illud unum principale certamen arripe, expugnationi illius totis viribus insiste, omnem laborem et sollicitudinem principaliter retorque ad illud expugnandum, contra illud jugiter Deum implora; illud tibi in oratione versetur semper ante oculos; pro illius extinctione lacrymas indesinenter funde; gemitus et suspiria ad eum devote emitte.* » Cf. *Monumenta hist.* S. J. *Exercitia spir.*, p. 127.

1. *Lettre* à la sœur de Soulfour, t. XII, pp. 163-166.

incapables de s'y astreindre, saint François de Sales ait déconseillé le bon usage ou blâmé l'effort des âmes assez fortes pour en essayer [1].

C'est « consciemment », nous dit-on, que l'évêque de Genève *se sépare* de saint Ignace sur ce point de l'examen ; et c'est « d'autant plus remarquable qu'il avait dû le pratiquer sous sa forme ignatienne au collège de Clermont ».

Nous avons vu pour quels motifs et dans quelles limites la *séparation* a pu avoir lieu. Tout ce que François a gardé des deux examens ignatiens, sous différentes dénominations, répond assez bien en effet aux exercices d'*éducation de la volonté*, auxquels les Pères du collège de Clermont invitaient leurs élèves, quand tout jeune homme il en suivait les cours.

1. Aux religieuses de la Visitation le saint Fondateur recommande lui aussi la garde du cœur et un ensemble de pratiques qui sont l'équivalent de l'examen particulier de saint Ignace.

Le démon, dit-il, dresse d'ordinaire ses batteries contre la citadelle de notre cœur, à l'endroit le plus faible.

Il faut que chacun y fasse bonne garde, et quand on a failli, il faut payer une amende.

La-dessus il assigne à chaque sœur un point spécial qu'il appelle un *défi*.

Le *défi général* consiste en dix retours sur soi-même dans les temps libres.

Les *défis spéciaux* sont : l'attention dans la prière, le recueillement intérieur, le soin de l'emploi, la considération pour les défauts d'autrui, etc. Les *amendes* sont : *Beata viscera, Laudate Dm, Sancti Dei omnes, Salve Regina, Sancta Maria succurre miseris,* etc.

Le saint Docteur ajoutait ces conseils où se reflète toute la mansuétude de son esprit : « Corrigez-vous toujours de quelque chose, mais ne faites pas ce bon office par force ; tâchez d'y prendre plaisir, comme font les amateurs des exercices champêtres à émonder les arbres de leur verger. »

Et encore : « ne point tourmenter son cœur, quand même il aurait fait quelque petit détour ! se *rencourager soi-même,* par de petites oraisons jaculatoires... » Cf. Matignon. *Retraite,* p. 47.

Dans son ouvrage sur *La vie quotidienne d'un grand collège parisien...* M. G. Dupont-Ferrier se demande jusqu'à quel point le collège de Clermont (plus tard Lycée Louis-le-Grand) fut, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, *école de volonté*. « Ignace de Loyola, écrit-il, entendait former ses disciples à comprendre à quel point la volonté, *id quod volo*, peut transformer l'homme et le monde. — Le P. Lebrun qui, en 1653, dédiait aux « très nobles pensionnaires du collège de Clermont son *Institutio juventutis christianæ*, ramenait tous ses conseils à ce précepte fondamental : *il faut vouloir*. — Vouloir une fois par mois, une fois par semaine, une fois par jour est bien insuffisant à transformer la vie intérieure. Lebrun expliquait aux écoliers qu'ils devaient tout le long du jour, remporter, sur eux-mêmes, une foule de victoires, petites ou grandes ; le matin dès leur réveil, au réfectoire, pendant les récréations, pendant les classes, dans leurs chambres ; et le soir, avant de s'endormir, il leur fallait s'interroger pour savoir si leur volonté avait perdu ou gagné sa journée. »

Cet examen particulier et journalier que le P. Lebrun demandait à ses élèves du XVII^e^ siècle, ses prédécesseurs du XVI^e^ siècle l'avaient demandé à François de Sales — sans doute en simplifiant la méthode de saint Ignace, comme il sut la simplifier lui-même, en la mettant à la portée de Philothée.

Telle qu'elle est enseignée dans l'*Introduction* — à plus forte raison telle que l'entendait le maître des *Exercices spirituels* —, cette méthode reste toujours un des plus puissants moyens de

forger des volontés[1]. Sans doute, pas plus que saint Ignace, saint François de Sales n'en a pas fait « le tout de sa direction ». L'observation est de M. Fortunat Strowski : elle est très juste. Si nous avons besoin de lumières pour « dissiper les préjugés intérieurs », c'est surtout la force qui nous manque... Pour éviter la défaite de la volonté il faut armer de forces la vérité défaillante, et c'est à la méditation que l'évêque de Genève con-

1. Certains médecins, dans un but d'hygiène morale, comme ils disent, ont tiré un curieux parti de la méthode d'examen de saint Ignace. — Ainsi M. Paul-Emile Levy. (*Education rationnelle de la volonté*). « Il faut, dit-il, s'habituer à penser à l'auto-suggestion. Cette tâche sera facilitée par l'observation rigoureuse de la règle suivante, règle capitale de l'hygiène morale : pratiquer très régulièrement deux auto-suggestions, l'une le matin au réveil, l'autre le soir, au moment de s'endormir...

Ces deux suggestions, portant sur la réalisation de notre type moral, serviront en quelque sorte de point de repère; elles ne seront négligées sous aucun prétexte, qu'on en sente ou non la nécessité, quelque hâte qu'on ait de se lever ou de se livrer au sommeil. Et ce sera déjà un excellent exercice de volonté que cette violence régulièrement faite à notre paresse naturelle, que cet arrêt imposé par nous à toutes nos autres pensées et préoccupations... Notre existence tout entière finira par être dominée d'une sorte de suggestion constante, planant au-dessus d'elle et l'attirant vers elle, qui réglera à chaque instant nos idées, nos jugements, notre manière de sentir — enfin nos décisions, nos résolutions, nos actes... »

— M. Paul-Emile Levy ne demande pas à son disciple en hygiène morale d'écrire le bulletin de sa bataille quotidienne, mais il lui enjoint de procéder chaque soir « à une sorte d'examen de conscience critique de la journée passée, préparation de la journée à venir, récapitulation des modifications qu'on désire apporter à sa manière d'être présente, des qualités que l'on veut implanter, maintenir ou développer » Durant toute la journée d'ailleurs il aura dû y avoir « une tension modérée, mais soutenue, en même temps qu'une *stratégie habile* et savamment renouvelée; chaque heure, chaque instant devenant l'occasion de victoires partielles ». (*Education rationnelle.*)

Découronnée de la prière et des élévations à Dieu, cette méthode, on le voit, n'est plus l'examen particulier de saint Ignace. Que vaut-elle réellement pour l'éducation de la volonté ?...

duit les âmes comme à l'arsenal où elles pourront s'armer. S'ensuit-il qu' « à son avis l'examen de conscience ne joue pas un rôle vraiment actif dans la formation de la personnalité[1] ? »

Il a beau n'en parler « qu'en passant..., dans un court chapitre », on voit, au contraire, d'après les citations que nous avons données, l'importance capitale qu'il y attache : s'il n'est pas pour lui comme pour Pierre Charron « le remède *infaillible* des passions », il reste l'instrument indispensable de la connaissance de soi et de l'éducation du vouloir.

1. *Saint François de Sales*, par M. P. Strowski, p. 283.

APPENDICES

APPENDICE I

LE FONDEMENT DE SAINT IGNACE

VERSION DE 1548
(VULGATE)

Principium sive fundamentum.

Creatus est homo ad hunc finem ut Dominum Deum suum laudet, ac revereatur, eique serviens tandem salvus fiat. Reliqua vero supra terram sita creata sunt hominis ipsius causâ, ut eum ad finem creationis suæ prosequendum juvent : unde sequitur utendum illis vel abstinendum catenus esse quatenus ad prosecutionem finis vel conferunt vel obsunt. Quapropter debemus absque differentia nos habere circa res creatas omnes (prout libertati arbitrii nostri subjectæ sunt, et non prohibitæ) : ita ut (quo in nobis est) non quæramus sanitatem magis, quam ægritudinem ; neque divitias paupertati, honorem contemptui, vitam longam brevi

TRADUCTION
DU T. R. P. ROOTHAAN

Principium et fundamentum.

Homo creatus est, ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat, et per hæc [*hæc agendo*] salvet animam suam: *et reliqua* super faciem terræ [*sita*] *creata sunt propter hominem*, et *ut eum juvent in prosecutione finis, ob quem creatus est. Unde sequitur, homini tantum utendum illis quantum ipsum juvant ad finem suum, et tantum* debere *eum* expedire [*retrahere*] *se ab illis, quantum ipsum ad eum* [*finem*] *impediunt ; quapropter* necesse est facere [*exhibere*] *nos indifferentes erga res creatas omnes, quantum permissum est libertati nostri liberi arbitrii, et non est ei prohibitum, adeo ut non* velimus *ex parte nostrâ*

præferamus. Sed consentaneum est, ex omnibus eà demum, quæ ad finem ducunt, eligere ac desiderare.

magis sanitatem quam infirmitatem, divitias quam paupertatem, honorem quam ignominiam, vitam longam quam brevem, et consequenter in cæteris omnibus, unice desiderando et eligendo *ea quæ* magis *nobis conducant ad finem, ob quem creati sumus.*

TRADUCTION DU P. DEBUCHY

(*Exerc. sp. Lethielleux.*)

L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu Notre-Seigneur, et par ce moyen sauver son âme. Et les autres choses qui se trouvent sur la face de la terre, sont créées pour l'homme, et pour l'aider à obtenir la fin de sa création. D'où il suit que l'homme doit faire usage des créatures dans la mesure qu'elles l'aident à atteindre sa fin, et qu'il doit s'en abstenir dans la mesure où elles lui font obstacle. C'est pourquoi il est nécessaire que nous nous mettions dans l'indifférence à l'égard de toutes les choses créées, autant que [1] cela est laissé au choix de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu, en sorte que, de notre part, nous ne voulions pas la santé plutôt que la maladie, les richesses plutôt que la pauvreté, l'honneur plutôt que les mépris, une longue vie plutôt qu'une courte, et ainsi de tout le reste, désirant et choisissant uniquement les choses qui nous conduisent mieux à la fin pour laquelle nous sommes créés [2].

1. Plutôt : en tout ce qui est laissé... en todo lo que...

2. La *version antique* (1541) a aussi, dans la dernière phrase, les mots *uniquement* (solum) et *mieux* (magis), traduisant le *solamanto* et le *mas* de l'autographe. La Vulgate les a omis.

APPENDICE II

LES EXERCICES SPIRITUELS DE SAINT IGNACE

AUTOGRAPHE ESPAGNOL ET PREMIÈRES VERSIONS. LEUR VALEUR RESPECTIVE

I. — Le nom d'*Autographe* a toujours été donné à la copie authentique du manuscrit original des *Exercices,* manuscrit resté introuvable, malgré toutes les recherches. « On a tout lieu de croire que l'auteur lui-même le détruisit, après l'avoir fait tirer au net par un scribe. La copie était destinée à remplacer un brouillon, chargé probablement de beaucoup de ratures. Néanmoins saint Ignace, de sa propre main, apporta encore des corrections au travail du scribe, plus d'une trentaine dans la marge ou entre les lignes. Les traces de son écriture justifient suffisamment, surtout après la destruction du premier manuscrit espagnol, le nom d'*Autographe* attaché depuis toujours à la copie authentique »[1].

II. — La *Vulgate :* c'est le nom de la première édition latine des *Exercices,* publiée à Rome en 1548.

Deux versions latines de l'autographe espagnol avaient été approuvées par le Pape : la *versio antiqua,* datant de 1541, que saint Ignace appelle *todos exercitios breviter* en latin, et une version nouvelle d'une latinité beaucoup plus élégante,

1. P. Dabuchy, S. J. Préface de sa traduction des *Exerc. sp.*, Lethielleux, 1910. Le scribe dont il est question était le P. Ferrao alors secrétaire de la Compagnie. Conservé aux Archives de Rome, l'autographe a été reproduit par la phototypie en 1908. C'est de l'exemplaire des Archives que se servit le T. R. P. Roothaan pour sa traduction latine (1835). « Je m'arrêtai, écrit-il, à ce dessein de préparer du livre entier une version aussi littérale que possible, ayant cet avantage de garder plus facilement la simplicité de l'original et l'onction, compagne de la simplicité, qui s'attache non seulement aux pensées, mais aux paroles des Saints. »

faite par le P. Frusius (des Freux). Cédant au goût du temps ou aux instances des *humanistes*, qui mettaient l'élégance des périodes et les tournures cicéroniennes au-dessus de l'exactitude scrupuleuse de la traduction, Ignace malgré les préférences qu'il ne pouvait manquer d'avoir pour l'autre version, plus proche du texte espagnol, fit imprimer la version de Frusius, déclarée dès lors version officielle. Entendait-il pour autant en faire une édition définitive, *ne varietur*, et lui donner le pas d'une façon absolue, sur son autographe ?

Jusqu'à ces derniers temps personne ne l'avait prétendu. Autant prétendre qu'en proclamant seule version officielle, l'antique version latine des Ecritures, connue aussi sous le nom de *Vulgate*, Clément VIII ne reconnaissait plus d'autorité au texte hébreu ni au texte grec de la Bible, et que dans les discussions scripturaires, ces textes ne devaient plus être invoqués comme faisant foi. Ce ne fut l'intention ni du Concile de Trente ni des Papes, qui jusqu'à Clément VIII s'occupèrent d'éditer la *Vulgate ;* et je ne sache pas que depuis lors la pensée de l'Eglise ait varié. Il s'agissait uniquement, pour échapper à la confusion des textes latins en circulation, de désigner authentiquement un texte officiel : le texte désigné fut celui de la *Vulgate*, bien et dûment corrigé.

Ainsi fut reconnue authentiquement, comme officielle, l'édition des *Exercices* du P. Frusius, si peu fidèle et si obscure qu'elle fût en maint endroit. Ces infidélités et ces obscurités que relevèrent au nombre de 28, les Pères de la V^e^ Congrégation générale, échappèrent-elles à saint Ignace ? Ce n'est pas à croire : il dut penser, dans son humilité, que sa science du latin était trop médiocre pour saisir ce qui satisfaisait les humanistes distingués de son entourage. Il pouvait du reste compter sur l'enseignement oral des disciples qu'il avait formés, pour mettre au point les passages moins clairs. Du reste, l'autographe des Exercices n'était-il pas là, qui donnerait sa vraie pensée à ceux qui hésiteraient à la reconnaître dans les tournures savantes de Frusius ? En effet, est-ce que la vraie pensée d'un auteur ne se trouve pas dans le texte qu'il a lui-même longtemps mûri et qu'il a rédigé dans sa langue maternelle, beaucoup mieux qu'en une traduction faite par un autre, surtout quand il est visible que cet autre a sacrifié à l'élégance non pas la fidélité essentielle, mais des nuances, des accentuations, des reliefs, où s'affirment les préférences de l'auteur ?

En cas de divergence entre l'autographe et la vulgate on trouvera donc la pensée de saint Ignace plutôt dans celui-là que dans celle-ci ; exception faite de quelques légères corrections et additions (3 ou 4) nettement acceptées par le saint

dans la Vulgate et la *versio prima*, bien qu'elles n'aient pas été reportées sur l'autographe.

Quand la cinquième Congrégation générale se réunit (1593), elle nomma une commission de dix Pères pour s'occuper des *Exercices*. Les plus célèbres des dix étaient Laurent Maggio, Gil Gonzalès Davila, Alphonse Rodriguez, Louis Gagliardi, Bernardin Rossignoli. Les Pères devaient d'abord ajuster la Vulgate avec l'autographe espagnol, reconnu comme expression plus fidèle de la pensée du Fondateur. Après étude et comparaison attentive des deux textes, ils ne trouvèrent que « peu de discordances » ayant quelque importance. Pourtant vingt-huit endroits « un peu plus obscurs » de la Vulgate furent corrigés. — Décret du P. Aquaviva, 27 juin 1596. *Monumenta Ignatiana*, 158 et 219-220[1].

III. — J'emprunte la plupart de ces détails historiques au livre très documenté, très intéressant du P. Henri Bernard S. J. *Essai historique sur les Exercices spirituels de saint Ignace, depuis la conversion d'Ignace, jusqu'à la publication du Directoire 1599*. Museum Lessianum, 14, rue des Récollets, Louvain. Je ne vois pas, pour ma part, comment l'auteur peut les accorder avec le jugement qu'il porte sur l'autographe espagnol que, d'après lui, Ignace lui-même aurait « écarté », du fait de l'approbation donnée à la version de Frusius. D'après l'auteur de l'*Essai historique* « la Vulgate est ce qu'on pourrait appeler l'édition « définitive » des *Exercices*, celle à laquelle personne n'a plus le droit de toucher, parce qu'elle a été approuvée par Rome et canonisée par Ignace : libre au critique littéraire de juger que les premières éditions des œuvres d'un grand écrivain ont plus de suc que celles qui ont suivi, mais le jour où il veut entreprendre une étude scientifiquement historique, il ne peut absolument pas s'appuyer sur elles, de préférence à ce que l'auteur a consacré de son approbation formelle. Peut-être le P. des Freux, désireux d'accorder le style latin avec l'idéal d'élégance des Cicéroniens, a-t-il introduit de son cru certaines modifications, mais une fois que le Saint-Siège a parlé, sa traduction n'est plus l'écrit du P. des Freux, c'est la version officielle, la seule version qui fasse foi pour les *Exercices* : l'autographe, la *versio prima* et tous les autres documents, si intéressants qu'ils soient, ne peuvent que servir à éclairer la *Vulgate*, et non pas la supplanter, si l'on veut rester fidèle à l'esprit souverainement catholique d'Ignace. »

Il semble vraiment que l'esprit souverainement catholique d'Ignace n'a rien à faire ici : du moment que dans son bref

1. Toutefois, la première édition de l'autographe ne parut qu'en 1615.

Pastoralis officii, 31 juillet 1548, le Pape Paul III donnait une égale approbation aux deux versions latines des *Exercices*, qui lui avaient été soumises, à savoir la *versio prima* corrigée et amendée par Ignace lui-même, et l'élégante version de Frusius, le saint, sans manquer aucunement à l'*esprit catholique*, aurait pu les faire imprimer l'une et l'autre. S'il choisit la version de Frusius, c'est pour les raisons que nous avons dites ; et s'il ne voulut éditer que celle-là, à ce moment, ce fut par esprit d'ordre, de peur que la multiplicité des textes latins, fussent-ils officiels, ne mît du trouble dans les âmes.

Voilà pourquoi il ne pouvait approuver son neveu le P. Araoz, quand celui-ci — il ne fut pas le seul — s'imagina de gratter le mot *esset* et de le remplacer par *sit*, dans la quatorzième des Règles dites d'orthodoxie [1]. En vain le neveu alléguait-il la *versio prima* où le *sit* était employé, et l'autographe où se lisait l'équivalent « dado que sea », de Rome on réclama le respect du texte officiel : et à bon droit ! Il s'agissait d'arrêter un désordre qui aurait pu avoir les plus graves conséquences. Que seraient devenus les *Exercices* si chacun avait eu la liberté d'en modifier le texte à la couleur de son esprit ? Ignace ne signifiait pas pour autant que la *Vulgate* était intangible, parce que parfaite ; il entendait seulement qu'elle ne fût modifiée que par l'autorité compétente : ce qui eut lieu, comme nous l'avons vu, lors de la cinquième Congrégation générale.

C'est d'après le même principe qu'après la mort d'Ignace le P. Nadal interdit en Flandre toute modification au texte de la *Vulgate*, bien que lui-même appuyât plus volontiers ses explications des *Exercices*, du Fondement en particulier, sur la version antique et sur l'autographe espagnol [2]. Malgré ces interdictions, dès 1561 la correction *sit* de la quatorzième règle d'orthodoxie passa dans un texte imprimé : et en 1576 l'emporta même à Rome, sous le généralat du P. Mercurian.

On voit d'après tout cela dans quel sens — sens très relatif — la *Vulgate* fut « canonisée par Ignace » et jusqu'à quel point il avait « écarté » et la *versio prima* et l'autographe

1. *Quanquam verissimum* sit *nemini contingere salutem nisi prædestinato, circumspecte tamen super hoc loquendum...* Au lieu de « *Etiamsi plane compertum definitum que* esset, *nemini...* »

2. Le texte espagnol, nous l'avons dit, ne fut imprimé qu'en 1615, à Rome, mais il continua d'être colporté sous forme de manuscrit : Nadal en possédait plusieurs copies. Il en laissa une à Saragosse en 1561-1562, et une autre à Alcala, qu'il dut corriger de sa main, sous Mercurian (*Monum. Ignat.*, 132). La multiplication des copies n'alla pas sans modifications appréciables, témoin celle de la Bibliothèque de Bordeaux. (H. Bernard, p. 211.)

espagnol ! Une preuve indéniable de l'autorité qu'il leur reconnaissait, c'est l'estime que continuaient d'en avoir les confidents les plus intimes de sa pensée, ceux-là même qu'il chargeait officiellement — comme Nadal — d'en donner l'expression authentique.

Si Frusius l'a modifiée, cette pensée, en ne donnant pas la traduction littérale de l'autographe, pourquoi, demande le P. H. Bernard, « pourquoi Ignace a-t-il sanctionné sa version de son autorité, au détriment de la *versio prima* ? » Nous avons répondu à ce pourquoi.

Le Père poursuit en exprimant une crainte, c'est qu'en préférant cette *versio prima* et l'autographe, « on ne soit guidé par un respect excessif de la philologie, qui est sans doute une science, mais peut devenir une mode... » Soit... mais en l'occurrence pourrait-on avoir trop de respect pour un texte si vénérable dont la transcription est due sans doute à la main d'un secrétaire, mais où la main d'Ignace se reconnaît aussi, à de nombreuses corrections ?

« Faudra-t-il donc, demande enfin l'auteur de l'*Essai historique*, recueillir avec plus de soin le premier jet des sermons de Bossuet, que leur rédaction achevée, sous prétexte que celle-ci ajoute une solennité un peu apprêtée à la spontanéité des premières notes. » Pardon ! il n'y a aucune parité entre deux textes de la main de Bossuet et les documents dont nous parlons : le premier est un autographe, le second n'est qu'une version plus ou moins fidèle, faite par un autre. L'élégance littéraire de la version n'est vraiment pas une raison suffisante pour lui valoir tous les suffrages [1].

Aussi bien, le P. H. Bernard lui-même n'ose-t-il pas l'affirmer. « Le problème de la Vulgate est trop complexe, finit-il par dire, pour que je veuille le résoudre... » (p. 125). A la bonne heure ! Il reste qu'il faut lui savoir gré d'avoir engagé la discussion du problème et d'avoir fourni aux « fervents des *Exercices* » tous les éléments utiles pour en amorcer la solution.

Ces quelques réflexions suffisent, je l'espère, à justifier la préférence que nous avons montrée pour l'autographe et sa traduction littérale par le P. Roothaan, surtout dans l'interprétation du Fondement.

La Vulgate estompe certains mots : *hazer nos indifferentes*, qu'elle traduit par « absque differentia nos habere » ; *tanto*

1. Le P. Bernard dit en note, p. 49, à propos d'un texte latin de Polanco : « Polanco, comme Ribadéneira, comme Frusius, était cicéronien et la période latine empâte souvent la concision nerveuse et primesautière de l'original espagnol. » Il ne s'agit pas du texte des *Exercices*, mais la remarque garde sa valeur

quanto, édulcorée par « eatenus quatenus »; elle en omet deux des plus importants à la fin du morceau « solamento mas unice magis » mots dont l'omission rend méconnaissable l'intime pensée d'Ignace mise en lumière et défendue par Nadal. Pourquoi ni le saint ni les Pères de la V^e^ Congrégation n'en ont-ils pas réclamé le rétablissement? Mystère! De ce mystère M. Bremond ne donnerait-il pas la clef quand, ayant posé la question « d'où viennent ces divergences? » — divergences dans la rédaction et l'interprétation du *Fondement* —, il répond: Rien de plus simple. Saint Ignace entendait ne proposer ses *Exercices* qu'à des « retraitants d'élite », c'est-à-dire capables de se conduire par « le motif de charité pure de la glorification de Dieu ».

« ... Il est arrivé fatalement que les disciples d'Ignace ont bientôt proposé les Exercices à tout le monde, et, par exemple, à tous les jeunes gens qui se présentaient pour entrer dans la Compagnie. Elite sans doute, mais qui, dans l'ensemble, pouvait paraître encore mal préparée à accepter le point de vue *théocentrique* de saint Ignace. Ayant affaire à des retraitants « moins intelligents et moins désintéressés », les Pères qui donnaient les *Exercices*, en sont venus à leur « proposer surtout le salut de l'âme... » (III, p. 31).

Or, pour sauver son âme, il n'est pas nécessaire de désirer et de choisir toujours *uniquement* ce qui sert *le plus* à cette fin! Il suffit de désirer et de choisir ce qui y conduit, le choix ne fût-il pas le choix du meilleur! En permettant au P. Frusius de modifier son texte en ce sens, Ignace aurait donné sinon « sa dernière pensée, au moins sa pensée telle qu'il voulait la livrer à l'universalité des lecteurs ».

Que telle ait pu être l'idée des Pères de la V^e^ Congrégation, peut-être. Il est peu croyable qu'en 1548 saint Ignace ait fait ce calcul... Le point d'interrogation demeure...

APPENDICE III

L'ACTE D'OFFRANDE DE SAINTE THÉRESE DE L'ENFANT JÉSUS A L'AMOUR MISÉRICORDIEUX

I. — Explication d'après la Sainte. — II. Comparaison avec des offrandes analogues. — III. Cet acte suppose-t-il ou appelle-t-il infailliblement l'état mystique ? — IV. « La nuit obscure » de la Sainte de Lisieux.

I

Avant de comparer « l'oblation comme victime d'holocauste » à d'autres offrandes analogues, celles par exemple du *Suscipe* de saint Ignace et des *pactes* du P. Binet, nous demanderons à la sainte de Lisieux de nous l'interpréter elle-même. Elle nous dira d'abord en quoi elle diffère des oblations à la justice divine. « Pensant un jour aux âmes qui s'offrent comme victimes à la justice de Dieu, afin de détourner, en les attirant sur elles, les châtiments réservés aux pécheurs, je trouvai cette offrande grande et généreuse, mais j'étais bien loin de me sentir portée à la faire[1]. « O mon divin Maître, m'écriai-je au fond de mon cœur, n'y aura-t-il que votre justice à recevoir des hosties d'holocauste. » Votre amour miséricordieux n'en a-t-il pas besoin [n'en réclame-t-il pas] lui aussi ? De toutes parts, il est méconnu, rejeté... Les cœurs auxquels vous désirez le prodiguer se tournent vers les créatures, leur demandant le bonheur, avec

1. Grande, en effet, et généreuse, cette offrande, inspirée par une héroïque charité, qui fait que l'on se présente comme une sorte de paratonnerre, pour attirer sur soi, en en préservant les coupables, les coups de la divine justice. Cette charité préservatrice a pour objet direct, non pas Dieu offensé, mais ses offenseurs, aimés, il est vrai, pour l'amour de Dieu.

une misérable affection d'un instant, au lieu de se jeter dans vos bras[1] et d'accepter la délicieuse fournaise de votre amour infini. O mon Dieu, votre amour méprisé veut-il rester en votre cœur ? Il me semble que si vous trouviez des âmes s'offrant comme victimes d'holocauste à votre amour, vous les consumeriez rapidement, que vous seriez heureux de ne point comprimer les flammes de tendresse infinie qui sont renfermées en vous... O Jésus, que ce soit moi, cette heureuse victime ! Consumez votre petite hostie par le feu du divin amour ! » (*Hist. d'une âme*, pp. 147-148.)

Le 4 août 1636 le P. Surin, que connaissait bien sainte Thérèse de Lisieux[2], exhortait Mme Françoise Milon, de l'Ordre de Fontevrault, à se donner toute à l'amour divin dans un élan pareil.

« Je prie l'amour victorieux dans le ciel et dans la terre, de prendre sur votre âme un empire absolu... N'est-il pas étonnant qu'étant le maître de toutes choses, on le traverse partout et qu'il ne se trouve presque personne qui prenne son parti ? Il faut résolument, ma chère sœur, nous donner à lui. Je ne serai point content que je ne le voie triompher de vous, *jusqu'à vous consumer et vous anéantir*. Je désire qu'il achève en vous promptement son ouvrage... Soumettez-vous à lui et donnez-lui sur vous tout le pouvoir que vous lui pouvez donner. Cédez-lui tous vos droits. Laissez-vous vaincre par ses charmes. Souffrez qu'il vous dépouille de tout, qu'il vous sépare de tout, qu'il vous ravisse à vous-même et qu'il vous enlève de cette misérable terre dans la bienheureuse région où il règne en souverain...[3] »

Avec l'autorisation de sa supérieure, le 9 juin 1895, fête de la Sainte-Trinité, Thérèse s'offrit donc « en holocauste à l'amour *miséricordieux* ».

Ceux qui n'ont pas lu l' « Histoire d'une âme » pourraient se demander pourquoi cette épithète. La sainte a pris soin d'en rendre raison elle-même : « Il me semble que si toutes

1. *Se jeter dans les bras de Dieu*, expression chère à sainte Thérèse de Lisieux. *Se jeter dans les bras de Dieu*, c'est prendre l'*ascenseur*... « L'*ascenseur* qui doit m'enlever jusqu'au ciel, ce sont vos bras, ô Jésus ! » Une fois dans les bras de Jésus, où l'on s'est jeté dans un élan d'amour, qu'est-ce qu'on fait ? On aime toujours, on aime en enfant, en tout petit caressé par sa mère... On jouit d'être aimé : « Délicieuse fournaise ». Se peut-il qu'on méprise pareil amour et qu'on réduise Jésus à garder pour soi amour et caresses ?

2. De l'ouvrage publié par lui sous ce titre : *Les fondements de la vie spirituelle*.... Thérèse fit son livre de chevet. » Mgr Laveille. *Vie*, p. 192.

3. *Lettres spirituelles*. Edition critique, 1926. Lettre 58, lettre 52 de l'édition de 1700.

les âmes recevaient les mêmes faveurs, Dieu ne serait craint de personne, mais *aimé* jusqu'à l'excès... Mais enfin je comprends que toutes les âmes ne peuvent pas se ressembler : il faut qu'il y en ait de différentes familles, afin d'honorer spécialement chacune des perfections divines. A moi il a donné (à honorer) sa miséricorde infinie, et c'est à travers ce miroir ineffable que je contemple ses autres attributs. Alors tous m'apparaissent rayonnants d'amour. La justice même, plus que les autres peut-être, me semble revêtue d'amour. Le Seigneur est juste, c'est-à-dire qu'il tient compte de nos faiblesses, qu'il connaît parfaitement la fragilité de notre nature » (p. 142).

Ces lignes, la teneur même de l'acte d'offrande, le cadre liturgique où la sainte voulut le placer (la fête de la Trinité), nous indiquent clairement que ce n'est pas précisément le Sacré-Cœur, ni le Verbe incarné qui est visé directement dans l'oblation : c'est la Très Sainte Trinité tout aimante d'un amour miséricordieux, compatissant, toujours prêt à subvenir aux besoins et à secourir les détresses des pauvres âmes.

A cet amour méconnu, oublié, dédaigné, méprisé, comment ne pas répondre par l'amour ? Ce fut l'ambition constante de la jeune sainte, qui savait reconnaître la tendresse de Dieu jusque dans les épreuves les plus torturantes.

« L'effrayante épreuve de la maladie de son père a toujours été regardée par elle comme une bénédiction de l'amour miséricordieux. » (Mgr Laveille, *Vie*, p. 249.) « Elle en comprit dès la première heure le sens et la portée, comme en témoignent ces lignes qu'elle adressait alors à sa sœur Céline : « Comment donc Jésus a-t-il fait pour détacher notre âme de tout le créé ? Ah ! il a frappé un grand coup, mais c'est un coup d'amour... Dieu est admirable, mais surtout il est aimable » (p. 299). « Les trois années du martyre de mon père me paraissent les plus aimables et les plus fructueuses de notre vie. Je ne les échangerais pas pour les plus sublimes extases » (p. 201).

Voici comment elle se console de l'absence de M. Martin à sa prise de voile : « Tout était prêt pour mes noces... Jésus avait déjà mis bien des joyaux dans ma corbeille : mais il en fallait un sans doute d'une beauté incomparable, et ce diamant précieux, Jésus me l'a donné aujourd'hui... Papa ne viendra pas demain » (p. 212).

Diamants les meurtrissures du cœur ; diamants aussi les humiliations : « Le bon Dieu prend soin de moi. Il ne peut toujours m'offrir le pain fortifiant de l'humiliation extérieure : mais de temps en temps il me permet de me nourrir des

miettes qui tombent de la table des enfants. Ah ! que sa miséricorde est grande ! » (*Hist. d'une âme*, chap. x.)

Cet amour miséricordieux, Thérèse ne se bornait pas à le reconnaître et à le chanter ; elle s'efforçait d'y répondre par l'amour. « C'est une marche ascendante qui réalise chaque jour un nouveau progrès dans l'union divine. A force de « jeter à Jésus les fleurs des petits sacrifices »..., la jeune vierge est parvenue à un rare degré d'intimité avec Jésus... A mesure qu'elle l'aime davantage, elle sent monter en son âme cette ardeur de sacrifice, ce besoin de fusion entre la petite flamme dont elle brûle et le foyer consumant du Cœur divin, que les rêves les plus prodigieux d'immolation ne peuvent ni exprimer ni satisfaire. (Mgr Laveille, *Vie*, p. 345.)

« L'amour qu'elle convoite, auquel elle aspire, qu'elle appelle de tous ses vœux, ce n'est pas celui qui est au cœur de toutes les créatures et qu'elle voudrait dépasser, c'est celui qui est au cœur de Dieu et qu'elle voudrait, si c'était possible, égaler. Franchement, c'est impossible. Car l'amour en Dieu est infini, et l'infini ne peut pas tenir dans un cœur créé. Du moins tout ce qui en est communicable, tout ce qu'on en peut recevoir, c'est cela qu'elle désire... [1] »

II

C'est cela que désirait aussi saint Ignace ; c'est cela qu'il nous invite à désirer et à demander, à la fin de cette généreuse offrande à l'amour miséricordieux qui termine chacun des quatre points de sa contemplation *ad amorem.* Je n'ai plus qu'un désir à exprimer, dit-il et fait-il dire à son retraitant ; qu'il soit comblé ! et j'ai ma suffisance : « donnez-moi votre amour !... oui *votre* amour, l'amour qui est vôtre, afin qu'avec votre cœur même, mon pauvre cœur puisse vous aimer ! d'un amour continu, ininterrompu s'il se pouvait, d'un amour total et me constituant à l'état d'holocauste.

Nous ne savons jusqu'à quel point sainte Thérèse de Lisieux s'était inspirée *consciemment* de saint Ignace ; mais son acte d'offrande n'est en vérité qu'une glose *imagée* du *Sume* et *Suscipe*. « O mon Dieu, dit la sainte, afin de vivre (autant que possible) dans un acte de parfait amour [2], je

1. R. P. Martin. *L'amour chez sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Discours prononcé à Bruxelles.

2. Autant que possible ; comme le dit saint Thomas, en parlant de la contemplation. I, IIæ, Q, 3. a. 2 ad 4. « *Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem, tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem (puta somni vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat,*

m'offre comme victime d'holocauste à votre amour (qui fut pour moi si libéralement) miséricordieux. » L'amour de Dieu est donc considéré par elle en fonction de ses bienfaits : Vous m'avez comblée de biens naturels et surnaturels, et cela par pure bonté, sans aucun droit de ma part ! Quelle libéralité, quelle générosité, quelle miséricorde ! Que rendrai-je au Seigneur en retour de tant de faveurs ? Je m'offre comme victime d'holocauste à votre amour miséricordieux.

On le voit, c'est l'idée et le mouvement de la contemplation pour trouver, pour acquérir l'amour « para alcanzar amor[1] ». Que dit le retraitant de saint Ignace, après chacun des points, où il s'est considéré comme submergé sous les bienfaits divins ? Ah ! prenez, Seigneur, et recevez *tout* ce dont je dispose librement, *sume et suscipe universam meam libertatem* ; recevez ma mémoire, mon intelligence et *toute* ma volonté, *tout* ce que j'ai et possède. Ce *tout*, vous me l'avez donné ; je vous le rends. *Tout est vôtre*, disposez-en dans *toute* la mesure de votre volonté. »

quasi videtur operatio continua esse. » Bien que l'homme n'accomplisse pas actuellement l'opération en question, cependant parce qu'elle lui est très facile, et qu'il y ordonne les interruptions auxquelles il est obligé, par suite du sommeil par exemple ou de quelque affaire d'ordre naturel, l'opération paraît, pour ainsi dire, continue. »

Ainsi, par « l'offrande comme victime » est-ce que toute la vie, alors même qu'il y a cessation d'amour conscient, n'est pas ordonnée à l'*actualité* de cet amour ? Dès lors, cette actualité n'est-elle pas comme continue et permanente ? La perpétuité de l'amour n'est pas ici une activité ininterrompue, mais se réalisant aussi souvent qu'il convient. Quant à l'amour parfait dont parle la sainte, c'est l'amour tel que le décrit le P. Surin dans ses *Questions sur l'amour de Dieu* (traité inédit, publié par Bouix) et dans ses *Fondements de la vie spirituelle*... « C'est ne donner entrée dans son cœur qu'à Dieu, ne se réjouir qu'en lui, n'avoir d'attache que pour lui, ne vouloir servir que lui, ne chercher qu'à accomplir sa très sainte volonté, ne s'intéresser qu'à ce qui regarde sa gloire. » *Fondements*, Liv. III, ch. v.

1. Saint Ignace ne dit pas *el* amor, comme il le dit deux fois au cours de la contemplation, quand il parle de l'amour *vertu*. « *Dad me vuestro amor y gracia, que esta me basta.* » Donnez-moi votre amour et votre grâce (celle qui vient de vous seul) : *Texte original*, p. 75 : car elle me suffit. *Vuestro* a ici le même sens que *vuestra* dans la phrase précédente : « *Disponed atoda vuestra voluntad* : disposez dans toute la mesure de *votre* volonté. » Il s'agit bien de l'amour qui est en Dieu... La traduction « amorem *tui*... » ne rend pas le sens de l'original. « O mon Dieu, pour vous aimer comme vous m'aimez, il me faut emprunter *votre propre amour*. Alors je trouve le repos. » (*Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, R. P. Martin, *ibid.*) « Permettez, Seigneur, que nous dérobions votre cœur ou que nous l'empruntions : nous n'en abuserons point... Nous rendrons à Dieu la pareille, lui rendant Fils pour Fils, Jésus pour Jésus, Dieu pour Dieu, tout pour tout... » (P. Binet. *Pratique solide de l'amour de Dieu*. Dernier chapitre).

On l'a remarqué, le mot *tout* est répété six fois : qu'est-ce que cette donation, cette livraison totale, sinon un holocauste? Dans l'holocauste, la victime est consumée tout entière : dans le *suscipe* de saint Ignace l'âme ne se réserve rien.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus poursuit son offrande, en revêtant sa pensée d'une double image : l'une empruntée aux flammes des fournaises ; l'autre aux flots des océans : « Je m'offre... vous suppliant de me consumer sans cesse [1] ; laissant déborder en mon âme les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en vous [2]. »

L'offrande du *Suscipe* est une prière de même inspiration, mais sans image, ou avec une image de moindre relief : « *Gubernandum*. Je vous livre tout, absolument tout ce que j'ai en fait d'activités, — non pas précisément, Seigneur, pour que vous les anéantissiez — encore que vous soyez maître de le faire — mais pour que vous les *gouverniez*, suivant votre bon plaisir, de façon *que tout soit vôtre*. »

Se laisser *gouverner* de la sorte n'équivaut-il pas à se laisser *consumer*, et à laisser *déborder* les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en Dieu? Ici et là c'est le trépas du moi et de l'amour propre ; c'est le martyre de la nature qui meurt à petit feu, en cédant à toutes les exigences du divin bon plaisir. Surin l'avait dit presque dans les mêmes termes que sainte Thérèse de l'Enfant Jésus : « Il est étonnant en vérité, Seigneur, qu'il ne se trouve presque personne qui prenne votre parti. Je le prendrai, et me donne résolument à vous, vous priant de triompher de moi jusqu'à me consumer et à m'anéantir. » Ne voilà-t-il pas l'hostie de l'holocauste et le martyre « qui achèvera promptement l'ouvrage » ?

1. « Si par faiblesse je tombe quelquefois, qu'aussitôt votre divin regard purifie mon âme, consumant toutes mes imperfections, comme le feu qui transforme tout en lui-même. » Préambule de l'offrande.

2. Dans cette dernière phrase *suppliant* et *laissant* ont le même sujet : *je* ou *moi*. Il ne semble donc pas qu'il faille — comme on le fait quelquefois — ajouter *en*, avant *laissant*, comme si le sujet de *laissant* était Dieu lui-même. Pourquoi prêter à Thérèse, qui savait si bien sa langue, ce heurt d'images disparates : consumez-moi en laissant déborder les flots? Les flots ne consument pas ! Il y a deux images successives, comme dans telle page des *Fondements de la vie spirituelle* de Surin, où l'on retrouve l'idée et même les expressions, voire les images de l'acte d'oblation : amour-fournaise ; amour-Océan, aux flots de tendresse infinie : « L'âme tout environnée de lumière et de feux est plongée dans un océan de paix ; elle est en même temps comme renfermée dans une fournaise immense et dans une mer qui n'a point de fond ; c'est tout ensemble un feu qui l'embrase et une eau qui la rafraîchit. » (Liv. V, ch. XIV.)

« Que ce martyre, ajoute la sainte, après m'avoir préparée à paraître devant vous, me fasse enfin mourir, et que mon âme s'élance sans retard dans l'éternel embrassement de votre miséricordieux amour ! »

« L'amour qui fut sa vie lui donna la mort. Mourir *dans* l'amour : mort très précieuse, qui suffit pour ouvrir le ciel. Mourir *pour* l'amour : mort des martyrs, qui ouvre instantanément le ciel. Mourir *d'amour :* c'est aimer tant et tant le bon Dieu que la vie ici-bas en devienne comme impossible, ce qui peut se produire de deux façons : ou bien brusquement, par l'impétuosité des désirs d'un cœur, qui ne pouvant se résoudre à vivre loin de son Bien-Aimé, voit ses liens mortels se briser soudain: ou bien doucement et sans brusque secousse, par un effet naturel à l'amour, qui opère dans l'âme quelque chose de pareil à ce que la sève et le soleil opèrent dans le fruit, qui, une fois mûr, se détache de l'arbre et tombe. Ainsi, sous l'influence d'un grand et continuel amour, l'âme peut arriver à se séparer du corps. La maladie et l'âge y aideront sans doute. Mais l'amour du cœur fera plus que l'infirmité de la chair. » (R. P. Martin. 4e sermon.)

Avant que le martyre soit consommé, ce n'est pas seulement une fois par seconde, c'est « un nombre infini de fois à chaque battement du cœur » que l'hostie veut renouveler son offrande... Ici encore Thérèse a pu trouver des précurseurs et des modèles chez nos vieux spirituels du XVIIe siècle, chez le P. Binet par exemple, dont les *pactes* rappellent à beaucoup d'égards l'acte d'offrande de Lisieux.

« Il est malaisé, écrit-il, de trouver en ce monde un acte d'amour divin qui soit plus relevé et d'un plus grand mérite que celui de faire un pacte avec Dieu...

Premier pacte : « Autant de fois que je pourrai jeter mes deux yeux dans le ciel, qu'il vous plaise les recevoir, ô mon Dieu, comme si je vous offrais tous les désirs des hommes et des anges. »

Deuxième pacte : « Il se nomme le pacte de respiration et il n'y a pas de simple femmelette qui ne s'en puisse prévaloir... Il faut capituler avec Dieu, et dire qu'il lui plaise vous permettre qu'à chaque aspiration et attrait de l'air, nous puissions attirer à nous tous les mérites des anges et des hommes... et par la respiration les lui renvoyer... »

Troisième pacte : « Que le Père éternel nous permette de dérober le cœur de Notre-Dame..., le cœur de Jésus... et d'en faire un embrasement quasi infini... dont nous lui ferons un holocauste... Après cela il n'y a plus rien à dire: mais il y a encore un abîme d'amour qui n'a ni fond ni rive, et il fait bon s'y perdre et faire fin sans fin dans le cœur du grand

Dieu. » (*Pratique solide de l'amour de Dieu*, dernier chapitre.)

Une page de ce troisième pacte semble avoir été résumée par Thérèse dans le second paragraphe de l'acte d'offrande : « Puisque vous m'avez aimée jusqu'à me donner votre Fils unique pour être mon Sauveur et mon Epoux, les trésors infinis de ses mérites sont à moi; je vous les offre avec bonheur, vous suppliant de ne me regarder qu'à travers la Face de Jésus et dans son cœur brûlant d'amour... » (*Histoire d'une âme*, p. 305.)

Voici la page du P. Binet :

« Il est certain que Dieu nous a donné son Fils : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum daret.* (Joan., 3.) Or, rien n'est à nous à meilleur titre que ce que Dieu nous a donné par une donation entre vifs et irrévocable... On peut donc dire, et il est vrai, que Jésus est à nous. Nous pouvons disposer de ce qui est à nous comme d'une chose qui nous appartient pleinement, et sans contredit. Si donc nous rendons Jésus-Christ tout entier à Dieu le Père... n'est-il pas vrai que nous rendons à Dieu la pareille, lui rendant Fils pour Fils, Jésus pour Jésus, Dieu pour Dieu?... Le cœur humain prend ce trésor qui lui appartient et le rend pleinement à Dieu le Père, et de si bon cœur que s'il était possible, ce qui n'est pas, que cela ne fût pas à Dieu le Père, il s'en priverait volontiers pour le lui donner tout entier... Quelle joie de pouvoir espérer de rendre en quelque façon la pareille au grand Dieu de l'Univers ! » (*ibid.*, p. 500).

III

D'après les analyses et les rapprochements que nous venons de faire, on ne saurait guère douter que l'amour impliqué dans l'acte d'offrande de sainte Thérèse, comme l'amour imploré dans le *suscipe* de saint Ignace, ne soit cet écoulement mystérieux de l'amour infini, qui porte en spiritualité le nom d'amour mystique. Cette fournaise consumante, ces flots qui déferlent de l'océan des tendresses infinies, ce ne sont pas les grâces communes de charité. Implicite ou explicite, la sollicitation des faveurs mystiques semble indéniable ici et là. Mais, s'ensuit-il que cette sollicitation aura infailliblement son effet?

Ni saint Ignace ni sainte Thérèse ne l'affirment : pour l'un comme pour l'autre, le don de l'Amour est une pure grâce, à laquelle, si fervente et fidèle qu'elle ait été, l'âme qui le sollicite n'a aucun droit strict. « Je l'implore de votre miséricorde, comme un mendiant, dit saint Ignace. *Dad vuestro amor y gracia. Infunde mihi tuum amorem et gratiam* (*versio anti-*

qua). » Et la sainte de Lisieux : « Il faut faire tout ce qui est en soi, donner sans compter, se renoncer constamment, en un mot prouver notre amour par toutes les bonnes œuvres en notre pouvoir. Mais à la vérité, comme tout cela est fort peu de chose, il est urgent de mettre sa confiance en celui qui seul sanctifie les œuvres, et de s'avouer des serviteurs inutiles, espérant que le bon Dieu nous *donnera par grâce*, tout ce que nous désirons. »

« *Par grâce !* » ce n'est donc pas un dû que l'âme réclame en réclamant cette immensité d'amour. Ce n'est pas au titre de la justice ; c'est au nom de la miséricorde. Sans doute en l'aimant, elle a disposé Dieu à l'exaucer[1]. « Je ne lui ai jamais donné que de l'amour. Il me rendra de l'amour. » Et nous savons quelle sorte d'amour elle lui a donné : elle n'a pas cessé de lui jeter des fleurs... les fleurs des petits sacrifices[2]... » Et quelles fleurs, emmêlées de quelles épines ne promet-elle pas d'offrir, dans son oblation comme victime d'holocauste !

Nous étudierons, dans un moment, quel fut en réalité, historiquement, dans la vie de la sainte de Lisieux le fruit mystique qui mûrit sur ce rameau vigoureux qu'était l'acte d'offrande ; mais d'abord d'aucuns se demanderont peut-être si l'offrande elle-même n'était pas déjà un fruit que la sève ascétique toute seule n'aurait pas suffi à produire ? N'auraient-ils pas raison, les écrivains si nombreux qui ont prétendu faire de la petite Thérèse une grande contemplative, habituée aux mystiques participations de l'Amour infini, longtemps avant l'acte d'offrande, longtemps même avant son entrée au Carmel ?

Sans être aussi radical que le P. Louis Théolier, qui se réjouissait à la pensée que « les docteurs en mystique ne trouveraient rien [chez la sainte] où poser leurs étiquettes « d'oraison de quiétude » ou de « mariage spirituel[3] », j'adopterais volontiers ce jugement des Carmélites de Lisieux : « Les livres, revues, périodiques s'occupent beaucoup d'elle en ce moment, mais dissèquent trop sa vie si simple, si une, si droite, posant à son sujet une foule de problèmes ascétiques[4] » ; et j'ajouterais : voulant à tout prix leur donner, à ces problèmes, une solution mystique qui semble en vérité dépasser de beaucoup les données objectives ; je parle des faits soi-disant mystiques relevés dans les années d'enfance et de jeunesse, voire de la jeunesse religieuse de sœur Thérèse.

1. Ou plutôt elle s'est disposée elle-même à recevoir, si Dieu veut le lui accorder, un écoulement de son amour infini.

2. R. P. Martin. *Discours* de Bruxelles.

3. *Études*, 5 mai 1923, p. 266.

4. Préface des récentes éditions de l'*Histoire d'une âme*.

Quelques traits empruntés à la vie de la grande sainte Thérèse d'Avila éclaireront ce point de notre étude. Dans sa vie écrite par elle-même, ne nous dit-elle pas que dès son noviciat Notre-Seigneur, non content des délices qu'il lui avait fait savourer, daigna l'élever à l'oraison de quiétude, et quelquefois même jusqu'à celle d'union? « L'une et l'autre m'étaient inconnues, ajoute-t-elle ; j'ignorais leur nature et leur prix ; il m'eût été cependant très utile d'en avoir une connaissance exacte. A la vérité cette union ne durait que très peu; je ne sais même si c'était le temps d'un *Ave Maria*, mais la puissance d'effet que j'en ressentais était étonnante. Je n'avais pas vingt ans encore, et je foulais, ce me semble, sous les pieds, le monde vaincu » (ch. IV).

On chercherait en vain dans les huit premiers chapitres de l'*Histoire d'une âme* un aveu analogue à celui-là ! Qu'on ne dise pas que l'humilité l'arrêtait au bout de la plume de sœur Thérèse? Que d'aveux, dont son humilité aurait dû s'effaroucher bien davantage, a-t-elle faits par obéissance à ses supérieures? On ne supposera pas non plus que le vocabulaire mystique manquait à l'abondant écrivain, familiarisé avec saint Jean de la Croix, Surin et tant d'autres spirituels ! — Or, ni dans les pages écrites par ordre de sa seconde supérieure, ni dans le supplément que lui demanda la Mère Marie de Gonzague il n'y a un fait d'où l'on puisse conclure raisonnablement que Thérèse était une contemplative, dans la force mystique du mot.

Je le sais, on a voulu déduire de certains menus épisodes que « dès l'âge de deux ou trois ans Thérèse vivait assez habituellement dans la présence de Dieu... sous la conduite habituelle du Saint-Esprit » ; — qu' « à cinq ans » il y avait déjà chez elle intuition mystique » ; que la période de cinq à quatorze ans « paraît déjà une époque de purifications passives des sens et même de l'esprit » ; qu'on trouve dans les effusions de la première communion « l'essentiel de l'oraison mystique d'union, décrite par sainte Thérèse d'Avila au chapitre XVI[e] de sa *Vie* et dans le *Château*, V[e] Demeure, chapitre I[er] : — qu'enfin « les fiançailles spirituelles lui furent accordées dès l'âge de treize ans...[2] »

J'avoue humblement que toutes ces déductions me paraissent sans objectivité. Je ferais miennes beaucoup plus volontiers les conclusions du P. Marie Joseph, carme déchaussé : « Il est vrai que Thérèse a eu parfois des faveurs divines[2] ; mais

1. *Vie spirituelle*, mai 1924. Article du P. Bernadot, O. P.

2. On peut même penser qu'elle n'a pas attendu les dernières années pour vivre sous le régime habituel des dons du Saint-Esprit (inférieurs aux dons d'intelligence et de sagesse).

de même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, c'est un enseignement reçu en mystique qu'une âme n'est point à classer dans la haute contemplation pour quelque don passager qu'elle reçoit. » Et le R. Père proteste contre une foule d'auteurs qui veulent à tout prix faire de la sainte de Lisieux « une grande contemplative, alors que ses actes, ses paroles, les témoignages de ses contemporaines, tout enfin manifeste le contraire »[1].

D'après un autre carme, le P. Théodore de Saint-Joseph, « sainte Thérèse de l'Enfant Jésus est arrivée à l'*Union fruitive* à la fin de sa vie, après avoir passé par la *nuit passive* des sens et de l'esprit ; mais avant son entrée au Carmel, et pendant les premières années de sa vie religieuse, elle n'a pas dépassé l'*union active* »[2].

De fait, ne faut-il pas beaucoup de... bonne volonté pour voir dans le *je pense* répondu à l'une de ses maîtresses, la preuve que Thérèse, avant ses dix ans, pratiquait déjà l'oraison contemplative ? Voici ce qu'on lit au chapitre IV de l'*Histoire d'une âme* : « Un jour, une de mes maîtresses me demanda quelles étaient mes occupations les jours de congé, quand je restais aux Buissonnets. Je répondis timidement : « Madame, je vais bien souvent me cacher dans un petit espace vide de ma chambre, qu'il m'est facile de fermer avec les rideaux de mon lit, et là *je pense*... — Mais à quoi pensez-vous ? me dit en riant la bonne religieuse. — Je pense au bon Dieu, à la rapidité de la vie, à l'éternité ; enfin, *je pense* »... Je comprends aujourd'hui que je faisais alors une véritable oraison, dans laquelle le divin maître instruisait doucement mon cœur. »

Pour avoir le sens plein de ce passage, il faut, paraît-il, « l'interpréter sur le mode mystique ».

« Je pense... donc je suis... contemplative ». Ce serait le sens suggéré par la sainte elle-même lorsqu'elle dit : « Je faisais alors une véritable oraison »[3].

1. *Études carmélitaines*, juillet 1924, p. 147.

2. *Les ascensions de l'âme de la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, Giraudon.

3. « *Je pense.* — Ce mot insinue assez clairement l'état auquel était parvenue la petite Thérèse dans son commerce avec Dieu et combien peu, dès lors, elle avait besoin des méthodes offertes aux débutants dans la vie spirituelle. »

Appréciation d'une élève qui devint plus tard religieuse bénédictine. Mgr Laveille l'enregistre, p. 107, sans commentaire, et semble admettre que lorsque Thérèse se faisait rappeler à l'ordre, parce qu'elle ne lisait pas les formules de son livre de messe, elle ne cédait pas aux distractions, mais priait « sans bruit de paroles ». Ce n'est pas impossible. Est-ce péremptoire ?

Comme s'il n'y avait de véritable oraison... d'oraison où Jésus instruit doucement le cœur, que l'oraison strictement contemplative !

Je crois que sainte Thérèse d'Avila aurait souri, de cet air aimablement malicieux qu'elle prenait quelquefois, si on lui avait laissé voir qu'on interprétait dans le sens d'une contemplation surnaturelle ses élévations juvéniles sur l'agonie de Jésus au jardin.

« Pendant plusieurs années, tous les soirs avant de m'endormir, au moment où j'offrais à Dieu le repos de la nuit et remettais mon âme entre ses mains, je *pensais* toujours quelques instants à ce mystère de l'oraison de Jésus-Christ dans le jardin. Je le faisais avant même d'être religieuse .. Mon âme, j'en suis convaincue, en retira un très grand profit; *je commençais ainsi à faire oraison sans savoir ce que c'était...*[1] »

On le voit, Thérèse de Lisieux a employé, évidemment sans le vouloir, les mêmes expressions que Thérèse d'Avila, pour traduire les mêmes inspirations de la grâce et la même fidélité à y répondre : dans les deux cas il y a une oraison embryonnaire, mais une vraie contemplation mystique ?... qui le croira ? Qui croira que dès lors ni l'une ni l'autre n'avait « plus besoin des méthodes offertes aux débutants dans la vie spirituelle ? »

Ce n'est pas seulement à la veille de son entrée au Carmel que Thérèse d'Avila *pensait*.... Elle n'avait pas dix ans que les sublimes *pensées* de la rapidité de la vie et de l'éternité hantaient son esprit et son cœur. On connaît ce charmant épisode du début de son autobiographie : « Quand nous lisions la vie des saints, mon frère et moi, nous étions frappés d'un étonnement étrange, en voyant que les châtiments comme les récompenses devaient durer à jamais. Que de fois cette pensée fut l'objet de nos entretiens ! Nous aimions à redire sans nous lasser : Quoi ! pour toujours ! toujours ! toujours ! Et lorsque j'avais passé un certain temps à répéter ces paroles, Dieu, malgré ma tendre enfance, faisait briller la vérité au fond de mon âme, et m'enflammait du désir de marcher dans le chemin qui conduit à l'éternelle vie » (ch. I).

Ce chemin, c'est le chemin de l'amour, plus et mieux que le chemin de la crainte. Thérèse de Lisieux y marcha elle aussi dès son enfance : c'est là sa « petite voie ». Ce serait bien fâcheusement donner le change aux âmes, aux petites âmes, que de leur montrer, au lieu de la voie elle-même, les grâces mystiques qui en fleurirent les bords, en facili-

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. IX.

tèrent les montées, en raccourciront les étapes, surtout si on leur laissait croire que la petite Thérèse en bénificia habituellement, et que la même faveur est *assurée* à ses fidèles imitatrices.

Elle n'a jamais promis à personne les dons supérieurs d'oraison infuse et d'oraison transformante. On ne citera pas d'elle une seule ligne qui affirme que « ces dons sont normalement accessibles à toutes les âmes qui poussent jusqu'à l'enfance spirituelle le renoncement à elles-mêmes et la volonté de se sanctifier parfaitement. » Les faveurs dont elle parle au chapitre XI sont les faveurs qui ne dépassent pas nécessairement l'ordre ascétique. L'interprétation de tout cela « sur le mode mystique » ne serait-elle pas « comme toujours commandée beaucoup plus par les exigences *a priori* de la doctrine spirituelle adoptée que par l'analyse des documents et des faits?[1] »

IV

Je me hâte d'ajouter que l'analyse des documents et des faits — pour la période qui s'écoule depuis le 4 juin 1895 jusqu'à la mort de sœur Thérèse — semble révéler un état mystique dont les preuves sont indéniables et *classiques* au premier chef.

Quelques mois après l'acte d'offrande — elle écrivait à sa supérieure : « Ma mère, vous qui m'avez permis de m'offrir ainsi au bon Dieu, vous savez les flammes ou plutôt les océans de grâces qui vinrent inonder mon âme, aussitôt après ma donation du 4 juin 1895. Ah! depuis ce jour, l'amour me pénètre et m'environne ; à chaque instant cet amour miséricordieux me renouvelle, me purifie et ne laisse en mon cœur aucune trace de péché. Non, je ne puis craindre le purgatoire : je sais que je ne mériterais même pas d'entrer avec les âmes saintes dans ce lieu d'expiation; mais je sais aussi que le feu de l'amour est plus sanctifiant que celui du purgatoire, je sais que Jésus ne peut vouloir pour nous de souffrances inutiles et qu'il ne m'inspirerait pas les désirs que je ressens s'il ne voulait les combler. »

Rien dans ces lignes qui indique l'invasion douloureuse des purifications passives. Le renouvellement dont parle la sainte semble se faire dans l'allégresse; la fournaise est « délicieuse », comme elle l'a écrit tant de fois précédemment. Elle n'allait pas tarder à devenir torturante, ainsi qu'il arrive normalement pour les âmes élevées à la contemplation.

Nous demanderons encore à la vie du P. Rigoleuc un exemple

1. *L'ami du clergé*, 3 août 1926, p. 500.

des conduites ordinaires de Dieu à l'égard de ces âmes. Deux ans après le *premier pas* de sa *seconde conversion* « il fut mis dans cet état que les mystiques appellent passif, et il obtint ce don d'oraison infuse et de présence de Dieu surnaturelle qu'il avait tant désirée. Elle lui fut communiquée dans une vision intellectuelle qu'il eut de l'union de l'humanité sainte de Jésus-Christ avec la Divinité. Jamais, depuis ce temps-là il ne l'a perdue, et quoiqu'elle fût purement spirituelle, ses effets étaient fort sensibles. Elle l'éclairait, le consolait, l'affermissait dans la crainte des jugements de Dieu, et lui était une source de mille bénédictions... Le Saint-Esprit l'ayant fait entrer dans ce Paradis terrestre, il le mit en possession de la félicité que l'on y goûte, et l'en laissa toujours depuis jouir paisiblement, *à la réserve de six ans d'une dure épreuve*, qui ne troubla sa paix que pour la rendre à la fin plus constante et plus heureuse ». (*Vie*, pp. 94 et 98.)

C'est au lendemain de l'acte d'offrande à l'amour miséricordieux que l'Esprit-Saint fit entrer sœur Thérèse au Paradis terrestre[1]; mais après l'avoir mise en possession de la félicité que l'on y goûte, et qu'elle nous a décrite tout à l'heure, il lui en enleva brusquement la jouissance par une épreuve d'une dureté inouïe : deux années d'un atroce martyre, qui devait se prolonger jusqu'à son dernier soupir. Voici comment elle le décrit : « Aux jours si lumineux du temps pascal Jésus permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée du ciel, si douce pour moi depuis ma petite enfance, me devint un sujet de combat et de tourment. La durée de cette épreuve n'a pas été limitée à quelques jours, à quelques semaines; voilà des mois que je la souffre et j'attends encore l'heure de ma délivrance. Je voudrais pouvoir exprimer ce que je sens, mais c'est impossible. Il faut avoir voyagé sous ce sombre tunnel pour en comprendre l'obscurité... Lorsque je veux reposer mon cœur fatigué des ténèbres qui l'entourent, par le souvenir fortifiant d'une vie

1. « Quelques jours après mon offrande à l'amour miséricordieux, je commençais au chœur l'exercice du chemin de la Croix, lorsque je me sentis tout à coup blessée d'un trait de feu si ardent que je pensais mourir. Je ne sais comment expliquer ce transport... Il me semblait qu'une force invisible me plongeait tout entière dans le feu. Oh! quel feu! *quelle douceur!...* Une seconde de plus, mon âme se séparait de mon corps... Helas, je me retrouvais sur la terre et la sécheresse revint habiter mon cœur. » (*Histoire d'une âme*, ch. XII...)

A partir de cette blessure d'amour, toutes les vertus s'épanouirent à l'envi dans l'âme de Thérèse. Cependant si sa « Petite Mère » à qui seule elle avait confié cette grâce put remarquer en elle une transformation de plus en plus grande, rien dans sa conduite extérieure ne la révéla à sa communauté. (Lettre du Carmel de Lisieux, 8 juillet 1927.)

future et éternelle, mon tourment redouble. Il me semble que les ténèbres empruntant la voix des impies, me disent en se moquant de moi : « Tu rêves la lumière, une patrie embaumée, tu rêves la possession éternelle du créateur de ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards où tu languis ; avance ! avance ! réjouis-toi de la mort qui te donnera non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant ! »... « Ce n'est plus un voile, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé.... Parfois, je l'avoue, un tout petit rayon de soleil éclaire ma sombre nuit; alors l'épreuve cesse un instant, mais ensuite le souvenir de ce rayon, au lieu de me consoler, rend mes tenèbres plus épaisses encore.... »

La jeune sainte pour qui, depuis longtemps, saint Jean de la Croix n'avait plus de secrets, avait pu lire dans la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure* la description des tortures où son âme achevait de se purifier, mais sans jamais perdre sa paix.

Dans les ténèbres mais en sécurité
Par l'escalier secret je sortis déguisée
Oh ! l'heureuse destinée
Dans les ténèbres et en cachette
De ma maison où régnait la paix.

« En cette strophe l'âme célèbre quelques propriétés de la *Nuit obscure*, et se félicite des avantages qu'elle lui a valus. On serait peut-être tenté de croire, semble-t-elle dire, qu'en passant par tous ces tourments, angoisses, doutes, craintes et autres affreuses épreuves, je me suis vue en grand danger de me perdre ; mais il n'en est rien. Au contraire elle affirme que cette nuit lui a été très favorable. Elle en a profité pour se délivrer de ses ennemis, pour leur échapper adroitement... Par un escalier très secret, qui est l'escalier de la vive Foi, elle s'est échappée..., etc. » La *Nuit obscure*, liv. II, 2e strophe.

N'est-ce pas l'histoire des deux dernières années de notre sainte ?.. « Dieu, écrit-elle, sait bien que, tout en n'ayant pas la jouissance de la foi, je m'efforce d'en faire les œuvres. J'ai prononcé plus d'actes de foi depuis un an que pendant toute ma vie.... Aussi, malgré cette épreuve qui m'enlève tout sentiment de jouissance, je puis m'écrier encore : « Seigneur, vous me comblez de joie par tout ce que vous faites. » (Ps. XCI, 4.)

« Je souffre beaucoup, oui beaucoup, mais avec cela je suis dans une paix étonnante... Oh ! que le bon Dieu est bon ! Oui, il faut qu'il soit bien bon pour me donner la force de supporter tout ce que je souffre » (ch. XII).

A une religieuse ursuline qui passait, elle aussi, par les

tourments de la *Nuit obscure*, le P. Rigoleuc écrivait : « Assurez-vous que si Dieu vous engage en de rudes combats, il vous donne la grâce de vaincre. Hélas, si vous en étiez réduite au point où quelqu'un de ma connaissance (lui-même !) s'est vu durant bien des années ! Si vous aviez une continuelle vue de votre réprobation. Si vous entendiez prononcer à tout moment à l'oreille du cœur la sentence de votre damnation éternelle ! Si vous portiez partout l'idée et le sentiment de l'enfer imprimé au fond de votre âme, sans vous en pouvoir défaire, que serait-ce ? » (Lettre XXIV.)

Jusqu'à sa dernière minute sœur Thérèse porta, sans pouvoir s'en défaire, l'idée et le sentiment du grand mur qui s'élevant jusqu'aux cieux, *lui couvrait le firmament étoilé !* C'est dans la foi toute nue qu'elle soupira son dernier acte d'amour, en regardant le crucifix : « Oh ! je l'aime !... Mon Dieu, je... vous... aime ! »

« Quand Dieu, dit le P. L. Lallemant, fait la grâce à une âme de l'élever au dernier degré de la contemplation, il ne lui refuse plus rien, elle obtient ordinairement tout ce qu'elle demande. Si on la prie de demander à Dieu quelque faveur, aussitôt qu'elle se met en devoir de présenter à Dieu sa requête, elle sent que l'esprit de Dieu l'emporte en des secrets admirables, où elle se perd, ne pensant plus au sujet de sa prière, et ne se souvenant plus de ce qu'elle voulait demander ; et cependant Dieu le lui accorde, et ses vœux ont leur effet sans qu'elle y pense. Une âme qui est arrivée à ce point de perfection, peut, elle seule soutenir par ses prières et par son crédit auprès de Dieu toute une religion, tout un royaume. » (*D. S.*, p. 446.)

Le crédit dont jouit auprès de Dieu la petite sœur Thérèse de l'Enfant Jésus — et que d'incessants miracles, depuis sa mort, ont révélé au monde — est plus merveilleux encore et semble illimité. Ce n'est pas à l'égard d'une religion ou d'une région qu'elle a une mission à remplir, c'est auprès de l'humanité entière : ce crédit et cette mission sont dus au degré de sainteté qu'elle a atteint durant sa vie... sainteté que les grâces mystiques des dernières années l'ont puissamment aidée à parfaire. — De ce crédit et de cette mission Dieu lui donna conscience miraculeusement, — témoin certaines paroles prophétiques qu'elle prononça à son lit de mort. — Mais ni ces prophéties, ni les apparitions miraculeuses, ni les quelques grâces extatiques dont elle fut favorisée, ni les lumières mêlées d'ombre des faveurs mystiques ne constituent la *petite voie* où elle a convoqué et convoque les petites âmes. Cette *petite voie* est la voie de l'amour effectif, où l'on pratique l'humilité, la simplicité des enfants, toutes les vertus, avec

la grâce de Dieu et pour son unique plaisir ; la voie où l'on « travaille à se dépouiller et se dénuder pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu ; la voie où l'on jette sans cesse en souriant sous les pas de Jésus les fleurs des petits sacrifices, fallût-il cueillir les roses au milieu des épines », la voie où l'on s'oublie soi-même pour « rechercher toujours ce qu'il y a de plus parfait... et où l'on *choisit* tout ce que Dieu veut[1] ».

ÉLÉVATION DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
(XII^e SIÈCLE)

Ni sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, ni saint Ignace, ni le P. Binet, ni le P. Surin... ne se sont consciemment inspirés de ce superbe morceau. Mais il rend bien le même son que leurs élévations sur l'amour de Dieu et nous aide à les comprendre. « O mon Dieu, nous vous aimons, nous autres, vos créatures, par un mouvement affectueux que vous nous imprimez. Mais vous, le créateur de toutes choses, aimeriez-vous ceux que vous aimez par un mouvement semblable, qui aurait son principe en dehors de vous ? Quelle absurdité ! La foi et la raison protestent ! Comment donc nous aimez-vous, si vous n'aimez pas de la sorte ? Ah ! votre amour, à vous, c'est votre bonté, ô souverain bon, ô souverain bien ! C'est l'Esprit-Saint qui procède du Père et du Fils.

Vous vous aimez en vous-même, ô Seigneur très aimable, quand l'Esprit-Saint procède de vous, en tant qu'amour, allant du Père au Fils, du Fils au Père. Et cet amour est tel qu'il y a unité entre les Personnes. Mais vous vous aimez encore en nous, quand vous envoyez l'Esprit de votre Fils dans nos cœurs : aussi faites-vous de nous vos amateurs, en même temps qu'en nous vous vous aimez vous-même. Oui, ô souverain Père des lumières, vous vous aimez vous-même en nous et vous nous aimez en vous quand par vous nous vous aimons : *tu te ipsum amas, in nobis, et nos inte, cum te per te amamus !* — Vous nous aimez en tant que vous nous rendez capables de vous aimer ; et nous, nous vous aimons, en tant que nous recevons de vous votre Esprit, qui est votre amour. C'est lui qui habite et qui possède tous les coins et recoins de nos affections, lui qui fait aboutir celles-ci à une pleine conformité avec les vôtres, et nous lie à vous par la bonne volonté qu'il nous inspire[2]. »

Si grande est cette union, si grande notre adhésion à vous,

1. *Histoire d'une âme*, ch. I.
2. *Liber de contemplando Deo*, C. VII, 15.

si grande la jouissance de votre douceur, qu'elle est appelée unité par votre Fils Notre-Seigneur, quand il dit : « Qu'ils soient un en nous ! » Et cette unité est d'une telle dignité et d'une telle gloire qu'il ajoute : « Comme vous et moi nous sommes un, qu'ils soient un aussi ! » O joie ! ô gloire ! ô trésor ! ô orgueil ! Car la sagesse elle aussi a une manière d'orgueil. N'a-t-elle pas dit : Avec moi sont les richesses et la gloire, les trésors superbes et la justice ? » (Prov. VIII, 18. *Liber de contemplando Deo.* C. VII, 15.)

APPENDICE IV

L'*AGENDO CONTRA* ET L'*AGENDO SUPRA* OU ASCÈSE ET PRIÈRE CHEZ SAINT IGNACE ET CHEZ SAINT FRANÇOIS DE SALES, D'APRÈS LES PLUS RÉCENTES THÉORIES DE M. H. BREMOND

Ce tome II était sous presse, quand furent publiées (avril et juillet 1927), dans la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg, les deux premières conférences de M. l'abbé Bremond sur la *crise des Exercices de saint Ignace*, — conférences dont celle de l'Institut catholique de Paris, « saint Ignace et saint François de Sales », fut une sorte de répétition *ad usum Parisinorum* (15 juin 1927).

Le parallèle esquissé ici et là entre les deux saints — Ignace professeur d'énergie, homme de l'*agendo contra*, avec, pour devise : *id quod volo ;* François, professeur de prière, homme de l'*agendo supra*, ne voulant que laisser faire Dieu — ce parallèle présenté dans un cadre à arêtes vives, « avec une sorte d'intrépidité dogmatisante », n'a pas été sans surprendre un certain nombre d'auditeurs ou de lecteurs [1].

Pareil sujet tient de trop près aux idées exposées dans une

1. Au sortir de la conférence de Paris, un auditeur, non des moindres, exprimait ainsi son avis : « Ce qu'il y a eu de mieux, c'est l'oraison funèbre du P. Léonce de Grandmaison (dont on venait d'apprendre la mort foudroyante). Elle a été courte, mais sentie, cordiale, émue d'une émotion vraie et communicative... Quant à la conférence, elle a été un sabotage en règle (*sic*) des Exercices ! Si le P. Grandmaison, qu'on y attendait et dont on eût provoqué les remarques, avait été là, que de « redressements », il aurait eu à opérer ! »

Sabotage ! Le mot est trop fort sans doute ! D'autres ont dit « vues incomplètes, parallélisme paradoxal, etc., etc. ». Si l'ensemble des auditeurs et auditrices a applaudi de confiance, est-ce une preuve que les uns et les autres fussent parfaitement au fait de la question ?

bonne partie du présent volume et dans plusieurs chapitres du précédent pour que je ne dise pas rapidement ici pourquoi j'ai partagé cette surprise ; je le ferai dans cet esprit « parfaitement amical » que M. Bremond a bien voulu reconnaître aux discussions de mon premier tome[1]. Malgré les brillantes passes d'armes de l'illustre académicien, « je maintiendrai » donc mes positions, sans *dogmatiser* pour autant, mais avec l'*intrépidité* convaincue, qui sied à un vétéran, familiarisé avec les *Exercices* de saint Ignace par une pratique de cinquante années[2].

I

M. Bremond aime à reconnaître à saint Ignace une maîtrise incontestable en ascèse : c'est « un professeur d'énergie », dit-il ; « pourquoi nous le donner aussi comme un professeur de prière ? » ; « les *Exercices* sont bien moins une école d'oraison qu'une école de volonté... Seraient-ce là des concepts interchangeables ? » ; « Ignace nous initie au combat spirituel. La prière, dit-il implicitement, c'est votre affaire à Dieu et à vous. *Sibi et Deo relinquatur.* Que si vous me trouvez incomplet, qu'à cela ne tienne. Ne vous ai-je pas conseillé d'avoir toujours à portée de la main, pendant la retraite, l'*Imitation de Jésus-Christ*, le « petit Gerson »..., livre divin qui met surtout en branle les activités de prière. » I, *R. S.*, p. 247[3].

Mais ces activités de prière, quelles qu'elles soient, ne sont-elles pas mises en branle par la méditation ? Or, qui niera que l'homme de Manrèze soit un maître en l'art de méditer[4] ?

1. *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg, avril 1927.

2. Ainsi je reste très délibérément avec ceux-là qui aiment à « ranger saint François de Sales parmi les disciples (plus ou moins) enthousiastes de saint Ignace », et je trouve, comme le P. Brou, qu'il n'y a guère que des nuances à séparer les deux saints. « L'un semblera (je dis semblera) parler davantage à la volonté, l'autre aux affections. » (P. Brou. *Spiritualité de saint Ignace*, Beauchesne 1914, p. 264.) L'auteur renvoie à un article du P. Pernin sur l'ascétisme salésien, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, au mot *François de Sales*. « Combien de phrases devrait-on changer, ajoute-t-il, pour que l'on croie lire un exposé des doctrines ignatiennes ? »

Le P. Petitot, O. P., écrit de son côté : « Saint François de Sales, dans l'*Introduction à la vie dévote*, se propose d'enseigner à Philothée « en peu de règles » une méthode de méditation. Si on ne le savait par la biographie du saint de M. Hamon, on reconnaîtrait de suite à la première lecture que la méthode de saint Ignace était très appréciée par saint François de Sales. Les ressemblances, en effet, sont assez frappantes... » (*Sainte Thérèse de Lisieux*. Desclées, Paris, p. 65.)

3. Toutes les citations I, R. S., sont empruntées à l'article d'avril 1927 de la *Revue de Strasbourg* ; II, R. S., à l'article de juillet.

4. Voir le *P. L. Lallemant* et *les grands spirituels*, t. I, p. 269 et suiv. Comment saint Ignace conduit à la contemplation.

Peut-être ! mais « la méditation n'est qu'un exercice d'ascèse orienté vers la prière. » — « Est-ce la déprécier que de montrer qu'elle est par essence une des formes les plus hautes de l'ascèse ? » (I, *R. S.*, p. 229.)

« Non seulement la réflexion n'est pas prière, mais encore laissée à son mouvement naturel, elle contrarie la prière. » (II, *R. S.*, 400 [1].)

« Sans doute on ne prie jamais, sans que certaines vérités, certaines images soient présentes à l'esprit. Il faut toujours quelques lumières, mais le plus souvent une veilleuse suffit. Un phare serait de trop. » *Ibid.*, p. 403 [2].

Aussi bien, n'allez pas parler à l'intransigeant conférencier d'une « prière mixte », qui serait tout à la fois ascèse et prière, mais où l'ascèse dominerait, ferment principal. « Prière mixte, oraison pratique... Beau monstre ! vous répondrait-il ; pour un psychologue ce ne peut être qu'un monstre ! » (II, *R. S.*, 420.)

Beau monstre aussi, sans aucun doute, l'examen de conscience, de quelque nom qu'on l'appelle, et si pénétré de prière que vous le supposiez ! C'est en vain que le P. Guilloré conseille de « faire l'oraison par voie d'examen ». M. Bremond, qui le cite si volontiers, pour l'opposer à une certaine *tradition*, quand il le croit favorable à ses « tâtonnements », ne veut rien entendre ici : « une prière-examen est une contradiction dans les termes : compter et peser les fautes d'une matinée, ce n'est pas prier [3] » (I, *R. S.*, p. 233.)

1. Aussi, concluait Mme Guyon, « les Enfants de l'Enfant Jésus, les petits Michelins (ceux qui se laissent porter, tandis que les Christofflets, — vrais domestiques — veulent porter) ont-ils pour caractère le pur amour, la perte de tout intérêt propre et de *la propre réflexion. Mal incurable.* » (Watrigant. *L'école de spiritualité simplifiée et la formule laisser faire Dieu.* Lethielleux, 1903, p. 69.)

2. Pour appuyer son dire M. Bremond cite des pensées du P. Massoulié et de Dom Lehodey, qui ne font, après tout, que rappeler l'enseignement traditionnel sur l'importance hors pair des affections. Le P. Bourdaloue, qu'il n'a pas nommé, parce que trop intellectualiste sans doute, résume idéalement la tradition ignatienne en quelques phrases sans fracas, mais si justes et si mesurées.

Après avoir rappelé que pour atteindre le cœur, il faut passer par l'esprit et y déposer des convictions profondes, qu'on n'oublie pas, dit-il, que l'oraison reste essentiellement affective : « ... on s'arrête trop aux raisonnements, et l'on ne s'entretient point assez dans les affections et les sentiments. Il est nécessaire, avant toutes choses, de convaincre l'esprit ; mais il est encore plus important d'exciter ensuite le cœur et de l'émouvoir..... Il ne s'agit point de discourir beaucoup ; mais avec une seule pensée, et une pensée très sommaire, l'âme la plus simple peut se porter à Dieu de la manière la plus affectueuse et la plus ardente. Or, c'est cette union intérieure de l'âme avec Dieu qui fait toute l'excellence et tout le prix de l'oraison. » (*Retraite*. Considération sur l'oraison mentale.)

3. C'est prier, dit Guilloré ; et il explique comment : « Ce n'est point une manière qui soit mauvaise, quand l'attrait de la grâce n'appelle point

A plus forte raison l'intrépide critique refusera-t-il d'appeler prière, ou même secours pour les activités de prière, les différentes méthodes d'oraison expliquées et pratiquées dans les *Exercices*. « Quand Ignace veut dresser nos facultés d'ascèse, il multiplie les conseils, les prescriptions, mais dès que l'heure va sonner pour les *activités mystiques*[1] d'entrer en scène, il tourne court, il se tait », p. 246.

Les méthodes ne sont donc qu'un dressage des facultés et des activités d'ascèse, dressage qui souvent est bien plus un *impedimentum* qu'une aide pour la *prière* au vrai sens du mot.

M. Bremond en appelle au témoignage d'un ami de saint François de Sales, Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, et il cite de lui une page, vrai chef-d'œuvre de verve bouffonne et mordante. Cette bouffonnerie est-elle aussi décisive qu'il paraît le croire, contre ce qu'on appelle, dans un certain monde pieux, le mécanisme artificiel et compliqué des méthodes ignatiennes, par opposition à la simplicité de l'oraison salésienne[2] ?

ailleurs, de vous accoutumer à faire votre oraison par voie d'examen, c'est-à-dire d'y être avec beaucoup de retour sur vos actions et sur tous les mouvements de votre cœur, pour voir comme toutes les choses se font et doivent se faire ; car c'est ainsi qu'allant devant Dieu comme devant votre juge, vous le trouverez, après, bien plus favorable... Pour n'en pas user ainsi, les âmes demeurent d'ordinaire dans une déplorable ignorance d'elles-mêmes et dans une aussi grande force et vivacité de leurs passions, après de longues années d'oraison, qu'elles y étaient au commencement. » (*Conférences*, p. 131.)

« Compter et peser les fautes, ce n'est pas prier ! » Mais ce n'est là qu'un point sur cinq de l'examen d'après saint Ignace. Les quatre autres sont des prières : action de grâces ; demande de lumière ; demande de pardon ; promesse et résolution de se corriger avec le secours de la grâce. On termine par l'oraison dominicale. « Beau monstre ! ».

— On sait d'ailleurs quel esprit de prière et quelles prières suppose au cours d'une journée l'examen particulier bien compris. Voir ci-dessus, p. 344.

1. C'est moi qui souligne. Nous verrons dans un instant que pour M. Bremond la vraie prière est *passive* et ne comporte d'autres activités que « les activités mystiques », autrement dit l'effacement, pour laisser faire Dieu, accompagné « d'actes si simples, si subtils et si imperceptibles que l'âme souvent ne les sent pas, quoiqu'en effet elle les produise. » (Surin. *Catéchisme spirituel*, I, p. 210.)

2. « Quand on *lit* les *Exercices*, sans les *faire* à loisir, surtout quand on s'en rapporte à des commentateurs un peu trop zélés, ou bien à tels recueils de méditations pas mal artificiels, il est difficile de ne pas y prendre une impression de sécheresse, de contrainte, d'artifice. A force de détailler à l'âme novice dans l'art de l'oraison la série des actes qu'elle *peut* poser en méditant, on risque de faire passer pour précepte ce qui est simple indication, conseil, exemple, industrie. Et l'on colporte comme « méthode de saint Ignace » ce qui n'en est que la glose. — Or rien n'est plus opposé que la réglementation aux tendances personnelles de l'auteur des *Exercices*. Ce qui ressort de sa correspondance et des directions données à ses disciples c'est la place extraordinaire faite par lui, en toutes choses, à l'initiative de chacun. » (Brou. *La spiritualité de saint Ignace*. Paris, G. Beauchesne, 1914.

Le lecteur en jugera.

« Dites à une âme simple et du commun que Dieu s'est fait homme pour nous... ; elle acquiescera humblement et doucement à la proposition de ce mystère. Allez maintenant lui faire faire oraison mentale là-dessus, selon ces longues méthodes dont les directeurs occupent tant d'esprits ; et par exemple au jour de Noël, dites à une âme qu'elle se mette en la présence du petit Jésus, qu'elle fabrique en son imagination la crèche de Bethléem, avec le bœuf, l'âne, le foin, la paille ; que cette âme se forge un tableau intérieur approchant (des) images des peintres...

« Après cela, dites-lui qu'elle invoque la grâce ; qu'elle fasse des préludes, des oraisons préparatoires. De là faites-là passer dans les trois points de la considération ; montrez-lui comme il faut étendre les raisons et les discours, regardant, pesant, épluchant tout, les causes, les effets, les temps, les lieux, les personnes et toute la suite des circonstances... afin qu'avec cette rhétorique spirituelle, elle fasse valoir l'art oratoire.

« De là, apprenez-lui à tirer de ces beaux raisonnements des affections de toutes les sortes, d'amour, de compassion, de crainte, de joie... et tant d'autres, que le nombre en est si grand que les mouvements de notre cœur sont divers.

« Sur ces belles affections, enseignez-lui à former des résolutions, d'autant de couleurs qu'en reçoivent le caméléon et le poulpe. Ce n'est pas tout : donnez-lui le modèle des remerciements, offrandes, demandes, colloques... et de tant d'autres actes dont les méditatifs font des parties de la méditation, à quoi ils ajoutent encore tant de préparations, éloignée, prochaine et immédiate... Enfin, chargez-moi tout ce pauvre esprit qu'il n'en puisse porter que la dixième partie. Parlez-lui de l'attention actuelle, habituelle, virtuelle ; des distractions, des sécheresses, des lumières, des vues... Ne voyez-vous pas qu'au lieu de lui donner des ailes de colombe pour voler en Dieu, vous lui mettez un fardeau qui l'empêche de s'élever, parce qu'il ne sait par quel bout se prendre pour démêler une fusée si mêlée ? »

Je crois volontiers que l'évêque de Belley ne visait pas son saint ami, en stigmatisant de la sorte « les longues méthodes dont les directeurs occupent tant d'esprits ». Il n'en est pas moins vrai que sa critique, friande de fracas, s'il faut la prendre à la lettre, ne laisse pas subsister grand'chose des huit chapitres de l'*Introduction à la vie dévote*, où François donne à Philothée « divers avis pour l'élévation de l'âme à Dieu par l'oraison ».

« Jean-Pierre Camus exagère moins qu'on ne pourrait le croire, observe M. Bremond. A la bouffonnerie près, vous

avez là, une idée assez exacte des manuels de méditation selon la formule, tels qu'ils existaient déjà en grand nombre et qu'ils vont se multiplier. » Admettons-le ; mais est-il beaucoup de ces manuels « selon la formule » qui placent l'oraison dans un cadre aussi complexe que les chapitres de la *Philothée* ? En tout cas, les brèves notations que saint Ignace donne dans les *Exercices*, à propos de quelques-unes de ses méditations, laissent aux âmes, semble-t-il, bien plus d'initiative. Combien souvent du reste, demande-t-il qu'on s'adapte aux dispositions du retraitant et qu'on prenne garde de ne pas trop le charger ? Dès lors on ne voit pas très bien comment, même sur le terrain de l'oraison, se vérifie l'opposition entre l'homme d'*agendo contra* qui dit à Dieu : « laissez-moi faire », et l'homme d'*agendo supra*, qui ne vise qu'à « laisser faire Dieu ».

Quelques citations s'imposent, pour que le lecteur puisse prendre parti en connaissance de cause.

Saint François de Sales intitule le chapitre II du livre II de l'*Introduction* : « Briefve méthode pour la méditation, et premièrement de la présence de Dieu premier point de la préparation » ; puis il continue : « Vous ne scaves peut-être pas, Philothée, comme il faut faire l'orayson mentale ; car c'est une chose laquelle, par malheur, peu de gens sçavent en nostre aage. C'est pourquoy je vous présente une simple et briefve méthode pour cela, en attendant que par la lecture de plusieurs beaux livres qui ont été composés sur ce sujet, vous en puissiez être plus amplement instruite.

« Je vous marque premièrement la préparation, laquelle consiste en deux points, dont le premier est de se mettre en la présence de Dieu, et le second d'invoquer son assistance. Or, pour vous mettre en la présence de Dieu, je vous propose quatre principaux moyens... »

Après avoir expliqué en deux grandes pages les trois premiers, « la quatrième façon, dit-il, consiste à se servir de la simple imagination, nous représentant le Sauveur en son humanité sacrée comme s'il estoit près de nous, ainsy que nous avons accoutumé de nous représenter nos amis et de dire : je m'imagine de voir un tel qui fait ceci et cela ; il me semble que je le vois, ou chose semblable. Mais si le tressaint Sacrement de l'autel était présent, alhors cette présence serait réelle et non purement imaginaire ; car les espèces ou apparences du pain seraient comme une tapisserie derrière laquelle Notre-Seigneur réellement présent nous voit et considère, quoyque nous ne le voyons pas en sa propre forme... »

Suit une page sur « l'invocation, second point de la préparation ». Après quoi ce sont des explications sur la « fabri-

cation du lieu » à faire pâmer Jean-Pierre Camus ! — Au lieu de la crèche dont parle l'évêque de Belley, c'est le Golgotha que François propose comme exemple : « Si vous voulez méditer Nostre Seigneur en croix, vous vous imaginerez d'estre au mont de Calvaire et que vous voyez tout ce qui se fit et se dit au jour de la Passion ; ou si vous voulez, car c'est tout un, vous vous imaginerez qu'au lieu mesme où vous estes se fait le crucifiement de Nostre Seigneur, en la façon que les Evangélistes le décrivent » [1].

« De là, on passe aux trois points de la considération [2] dont vous verrez, dit François, des exemples tout formés ès méditations que je vous ay données [3]. »

Enfin, après une page de conseils sur les affections et résolutions, et une autre sur la conclusion « qui se fait par trois actions », c'est la cueillette du « bouquet spirituel ».

N'en voilà-t-il pas assez pour justifier la critique de l'évêque de Belley ? « Longue méthode ! Ne voyez-vous pas qu'au lieu de donner des ailes à l'âme pour voler en Dieu, vous lui mettez un fardeau qui l'empêche de s'élever ? »

Quoi qu'il en soit, celui qui met le fardeau, ce n'est pas saint Ignace, c'est saint François de Sales [4].

M. Bremond qui, dans ses Conférences, ne fait pas la moindre allusion à *Philothée*, trouvera peut-être que c'est s'arrêter bien longtemps à l'*Introduction !!!*

Ce n'est pas dans cet ouvrage, c'est dans le *Traitté de l'amour de Dieu* que l'évêque de Genève se montrerait réellement homme de l'*agendo supra* et suréminent docteur de la prière. « Il s'agit de savoir si, dans la mesure où deux spiritualités, également fondées sur l'évangile, peuvent différer, on dégagerait des Exercices, *tels que la tradition les explique*, et du *Traitté de l'amour de Dieu*, une même philosophie de la prière. Pour ma part, conclut le conférencier, je suis persuadé que non. » (1, *R. S.*, p. 230.)

1. Voir, p. 319, les autres avis de saint François de Sales sur la fabrication du lieu.

2. Camus, ci-dessus, p. 386.

3. Première partie de l'*Introduction*.

4. « Nous aurions pu nous attendre, étant donnée la réputation de suave simplicité acquise par saint François de Sales, à une méthode d'oraison plus brève. Quatre manières de se mettre en présence de Dieu, trois points dans la préparation, usage successif de l'imagination, de l'entendement, de la volonté ; trois actes dans la conclusion, plus la prière et le bouquet spirituel composé de trois ou quatre fleurs ou pensées ; tout cela fait bien des divisions. » (Petitot, *ibid.*, p. 66.)

Dans le *Bulletin du Rosaire*, août 1925, où le P. Petitot avait d'abord publié ses études, il avait ajouté : « S'il fallait choisir, nous préférerions à celle de saint François de Sales la méthode de saint Ignace comme plus puissante, plus géniale, plus souverainement efficace », p. 215.

Cette incise « tels que la tradition les explique » donnerait à penser que M. Bremond ne s'en prend qu'aux *Exercices* commentés, et, d'après lui, plus ou moins déformés par les interprètes des siècles passés et de notre temps [1]. Mais quand on examine de près les critiques de l'illustre académicien, on voit que la plupart atteignent le texte même des *Exercices*, tel qu'il est sorti du cœur et de la plume de saint Ignace. Le saint donnerait trop aux activités de surface, pas assez à l'âme profonde.

C'est bien saint Ignace, en effet, et non pas tel ou tel de ses interprètes, qui « dresse les facultés d'ascèse... et tourne court dès que l'heure va sonner pour les activités mystiques ». C'est lui qui, dans les règles de l'élection, « ne consacre qu'un court paragraphe aux deux premiers cas où, Dieu faisant presque tout, les activités de prière dominent ». C'est du petit livre, tel qu'Ignace l'a composé, que parle M. Bremond quand il dit : « Exercices de prière les *Exercices* ? Oui, sans doute, en ce sens que la prière les accompagne et les maintient dans les cadres de la vie surnaturelle ; exercices de prière, c'est-à-dire méthode ayant pour objet immédiat et spécifique le dressage des activités de prière ? Non, certainement » (*ibid.*, p. 243). Bref, c'est, à n'en pas douter, saint Ignace lui-même qui est déclaré « professeur d'énergie, mais non professeur de prière », et c'est son livre, tel qu'il l'a composé, qui renferme « une philosophie de la prière » tout autre que celle du *Traitté de l'amour de Dieu* [2].

Avant d'aller plus loin, il importe de voir clairement ce que M. Bremond entend par prière, activités de prière et dressage de ces activités.

Il parle de « prière au *sens strict* », de « prière au *sens large* », de « *vraie* prière » : (il y a donc une prière qui ne l'est pas !)

« Ainsi prière au *sens large*, le bloc vivant des activités diverses qui, d'une manière ou d'une autre, collaborent à la naissance et au progrès de la *vraie* prière. Se lever à 4 heures du matin, se mettre à genoux dans une chambre glacée, rester là pendant toute une heure à stimuler les « puissances » et prolonger l'exercice d'une ou deux minutes, si on l'a

1. Parmi les contemporains, ce sont surtout les PP. Cavallera et Brou qui sont pris à partie par M. Bremond.

« Je vous plains de tomber en ses mains redoutables »,
mes Pères ! Mais vous n'avez nul besoin qu'on prenne votre défense ! Vous y suffirez.

2. Celle-là s'arrêterait « aux activités de surface. » Celle-ci irait jusqu'à « l'âme profonde. » (*Vie catholique*, 18 juin 1927. Une conférence de M. H. Bremond.)

trouvé plus rebutant que de coutume, tout cela, bien qu'ascèse pure, *peut* être appelé prière.

« Remarquez du reste qu'un surveillant de collège qui se lève au milieu de la nuit pour arroser la glissade où ses élèves prendront demain leurs ébats se livre à un exercice presque semblable, sans qu'on dise pour autant qu'il fasse oraison ! Prière néanmoins, cette rude ascèse : j'allais dire *surprière.* » (I, p. 255.)

On entend bien, à travers ce badinage, que prière ici et surprière ne sont pas ce que M. Bremond appelle la prière vraie, la prière au sens strict.

Au fait, la seule prière qui lui semble mériter ce nom, c'est la prière passive, la contemplation mystique.

« Toute vraie prière, en tant qu'elle est prière, est mystique, puisqu'elle est adhésion, collaboration à l'activité de Dieu présent en nous [1]. »

« Le couronnement de toute prière, c'est la contemplation mystique, au sens propre du mot. » (I, *R. S.*, p. 250.)

« Elle est l'essence mystérieuse qui, dans la zone des idées pures, a reçu le nom de prière. »

« L'adhésion de l'âme profonde au travail divin qui se fait en elle..., c'est la vraie prière. »

« La vraie prière est communion aux états du Christ. » *Ibid.*, etc.

Que seront alors les « activités de prière », et en quoi se distingueront-elles des « activités d'ascèse » ?

« Ces deux activités (activité de surface, activité de l'âme profonde !) ne se distinguent pas l'une de l'autre par leur plus ou moins d'intensité. Si l'une est activité de combat, l'autre n'est pas indolence. Mais également actives, leur mode d'action n'est pas le même... L'activité d'ascèse, de toute la force dont elle dispose, dit *Volo*, et semble dire à Dieu : « Laissez-moi faire [2]. » L'activité de prière lui dit : « faites ».

1. Texte mis entre guillemets dans l'article de la *Vie catholique.*

2. M. Bremond pourrait-il citer un seul endroit où saint Ignace invite l'âme à dire à Dieu l'équivalent de « laissez-moi faire », soit explicitement, soit implicitement ? *Id quod volo* n'est pas du tout synonyme de laissez-moi faire. Il n'y a qu'à étudier ces trois petits mots dans leur contexte. Toujours, sauf dans la quatrième addition, ils sont joints à *poscere. petere.* On doit solliciter, demander une grâce, et le mot est parfois écrit explicitement (*poscere gratiam quam volo*, Règne) demander, ce que l'on veut obtenir. Ainsi, douze fois supposent-ils, sollicitent-ils l'action de Dieu, et donc dénotent autre chose que du « volontarisme ». Si saint Ignace fait appel à l'effort, c'est « pour que le Créateur opère plus sûrement, *certius*, dans sa créature. » (16e annot.) S'il fait dire dans l'offrande du Règne : « je veux, je désire », il a soin de faire ajouter, « pourvu que ce soit votre plus grand service et votre plus grande gloire, et si toutefois votre très haute Majesté *veut me choisir* et m'admettre... »

« L'activité de prière dit : « faites ». Elle accepte, elle adhère. » Mais

C'est l'acceptation aussi parfaite que possible de ce que Dieu se réserve de faire, l'adhésion à ce qu'il a fait », etc., etc.

Ces citations suffisent, semble-t-il, à faire connaître la pensée de M. Bremond sur la prière et les activités de prière, — activités qui ne sont autres, en fin de compte, que les activités de la quiétude, décrites par saint François de Sales avec les expressions mêmes dont il se sert pour décrire l'abandon et le trépas de la volonté [1].

« En cette quiétude, la volonté n'agit que par un très simple acquiescement au bon playsir divin, voulant estre en l'orayson sans aucune prétention que d'estre à la veue de Dieu selon qu'il luy plaira [2]. »

C'est cette action de très simple acquiescement que M. Bremond appelle « l'*agendo supra* » à substituer à l'*agendo contra*. « Il faut, dit-il, se laisser porter par la grâce, comme l'enfant Jésus se laissait porter dans les bras de la sainte Vierge [3] ».

Pour appuyer ses dires sur les activités de prière, le conférencier de Paris avait lu en effet le joli dialogue, où l'auteur du *Traitté de l'amour de Dieu* s'efforce de faire comprendre « le trépas de la volonté, dans les événements du bon playsir céleste » [4].

« Si on eût demandé au doux enfant Jésus, estant porté entre les bras de sa mère, où il allait, n'eust-il pas eu raison de répondre : Je ne vay pas, c'est ma mère qui va pour moy. Et qui lui eust demandé : Mais au moins n'allez-vous pas avec vostre mère? n'eust-il pas eu raison de dire : Non, je ne vay nullement, ou si je vay là par où ma mère me porte, je n'y vay pas avec elle ni par mes propres pas, ains j'y vay par les pas de ma mère, par elle et en elle. Et qui luy eust répliqué : Mais au moins, ô très cher divin Enfant, vous vous

dans les *Règles de l'élection*, cette sollicitation, cette acceptation, cette adhésion reviennent à chaque instant, et pas seulement lorsqu'il s'agit des deux premiers temps :

Ainsi dans le *Préambule*, « chercher et demander en quel état la divine Majesté *veut* se servir de nous pour son service », et dans le troisième point du premier mode : « demander à Dieu qu'il *veuille mouvoir* ma volonté et mettre dans mon âme ce que je dois faire ».

D'après la 10e annot., l'âme dont les désirs ne seraient pas assez droits doit demander à Dieu le contraire, « protestant qu'elle ne *veut* chose quelconque si la divine Majesté, rectifiant ses désirs, ne change ses premières affections ». *Où est l'activité* de prière qui dit : « faites », si elle n'est pas là ? Voir aussi les *trois classes* et le colloque du *troisième degré d'humilité*.

1. Voir ci-dessus, pp. 193-196.

2. *Traitté de l'amour de Dieu*. Liv. VI, chap. XI.

3. *La vie catholique*, compte rendu de la conférence de Paris.

4. Liv. IX, chap. XIV.

voules bien laisser porter à vostre douce mère? Non luy certes, eust-il peu dire, je ne veux rien de tout cela, ains comme ma toute bonne mère marche pour moy, aussi elle veut pour moy : je luy laisse également le soin et d'aller et de vouloir pour moy où bon luy semblera; et comme je ne marche que par ses pas, aussy je ne veux que par son vouloir, et dès que je me trouve entre ses bras, je nay aucune attention ni à vouloir ni à ne vouloir pas, laissant tout autre soin à ma mère, hormis celuy d'estre sur son sein .. Et tandis que je suis parmi les délices de ses saintes caresses, il m'est advis que ma mère est un arbre de vie, et que je suis en elle comme un fruit. C'est pourquoi, comme son marcher suffit pour elle et pour moy, sans que je me mesle de faire aucun pas, aussi sa volonté suffit pour elle et pour moy, sans que je fasse aucun vouloir pour ce qui est d'aller ou de venir... »

Ainsi, « ne faire aucun pas ni aucun vouloir » quand il s'agit des événements qu'il faut « laisser vouloir par Dieu », voilà l'idéal! Voilà l'idéal aussi, conclut M. Bremond, quand il s'agit de prière.

Nous répondons : quand il s'agit de cette prière qui est l'oraison de quiétude, oraison infuse, oraison passive, c'est entendu : et c'est à cette sorte d'oraison que saint François de Sales applique l'analyse qu'il a faite du « trépas de la volonté ». Mais ce n'est pas l'idéal pour toute espèce de prière. J'ajouterai même que, lorsqu'une âme est appelée à l'oraison de quiétude, la grâce ne la porte pas toujours comme la mère porte l'enfant. Saint Jean de la Croix, qui emploie aussi cette comparaison, observe que « la mère pose de temps en temps l'enfant à terre, pour qu'il fasse usage de ses pieds ». (*Nuit passive des sens*, ch. I.) Il arrive, dit-il encore, que « Dieu tire une âme de ses langes et la dépose à terre, pour qu'elle use de ses pieds », ch. XII. Mêmes expressions au chapitre VIII : « Le progrès doit les dégager de leurs langes... et, pour qu'ils fassent usage de leurs pieds, les déposer à terre. »

Quoi qu'il en soit, pour s'occuper directement et en détail de ce que M. Bremond appelle le *dressage des activités de prière*, — oraison de quiétude —, il faut comme saint François de Sales, sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix, traiter *ex professo* de la contemplation mystique, ce que ne fait pas saint Ignace.

Observer qu'il n'est pas « professeur de prière » revient donc à dire que dans ses *Exercices*, il ne s'est pas occupé directement de l'oraison passive, encore que de l'aveu géné-

ral, il conduise les âmes jusqu'au seuil de la contemplation, et leur apprenne excellemment comment on s'y dispose[1].

Pourquoi ne pas appeler les choses par leur nom? Et comment, d'autre part, ne pas reconnaître qu'en deçà de la *quiétude*, dans le domaine de l'oraison affective, voire de l'oraison tout court et de la piété commune, il peut se rencontrer une prière, qui, pour n'être point passive, infuse, mystique... et n'avoir point les caractères de l'adhérence bérullienne, n'en est pas moins une prière véritable[2]?

Or, nous le répétons, pour enseigner cette prière-là, saint Ignace est un incomparable maître.

Suarez, qui, dans son *Traité des Exercices spirituels*[3] s'attache précisément à montrer que saint Ignace a été un professeur de prière, ne craint pas d'affirmer qu'il a déployé comme tel une très rare prudence, un art tout divin. « *Consilium prudentissimum ac plane divinum.* »

Après avoir cité nombre de saints qui ont excellé dans le même enseignement : « Il y a pourtant, dit-il, entre eux et Ignace, professeur d'oraison, cette différence qu'ils exhortent plutôt qu'ils ne professent; ils louent la méditation et la con-

1. C'est-à-dire par les exercices ordinaires de l'oraison, comme l'observe Bourdaloue : « Si cette oraison extraordinaire est un don de Dieu, il est cependant important d'apprendre par où l'on doit s'y disposer... Frappez assidûment à la porte du ciel par la prière, dit saint Augustin, et l'on vous ouvrira par la contemplation : *pulsate orando, et aperietur vobis contemplando*... La voie qui conduit là et *par où tous les saints ont marché*, ce sont les exercices ordinaires de l'oraison : exercices solidement pratiqués et constamment soutenus, malgré les stérilités, malgré les ennuis, malgré les vivacités naturelles de l'esprit, et les difficultés qu'il trouve à se captiver et à s'appliquer. C'est ainsi que Dieu veut être recherché. » (*Panégyr. de sainte Thérèse.*)

Et c'est ainsi que saint Ignace, professeur de prière, nous apprend à le rechercher.

2. C'est une erreur, dit Bossuet de « supposer qu'il n'y a au monde oraison ni intérieur que dans la passivité ». (*Etats d'oraison.* Liv. VII.) Sous ce terme de prière se cache une équivoque que M. Bremond se devait de nous éviter, l'équivoque même que Bourdaloue découvrait sous le terme d'oraison dans son fameux sermon sur la prière, où il visait les quiétistes. Oui, disait-il, « terme équivoque qui signifie pour les chrétiens du siècle l'action commune de prier, et pour ceux qui aspirent aux voies les plus sublimes de la perfection quelque chose de plus relevé que nous appellerons oraison extraordinaire (infuse, passive, mystique) afin d'ôter toute ambiguïté, et de vous déclarer nettement ma pensée. »

Equivoque aussi, ambiguïté dans toutes ces phrases où le subtil académicien nie que saint Ignace soit un professeur de prière, et reconnaît cette qualité à saint François de Sales. A la place de prière, mettez donc ce « quelque chose de plus relevé que nous appellerons oraison extraordinaire ou mystique, afin d'ôter toute ambiguïté ». Que la philosophie de l'oraison ainsi comprise ne soit pas la même dans les *Exercices* et dans le *Traitté de l'amour de Dieu*, c'est entendu.....

3. Lib. IX de *Religione Soc. Jesu*, Cap. v, vi, xii. Edité à part chez Lethielleux par le P. Debuchy, S. J. Opuscule, in-12 de 130 pages.

templation, ils en énumèrent les excellents fruits, mais on ne trouve pas à proprement parler chez eux l'exposition détaillée d'une méthode spéciale d'oraison. Saint Ignace, lui, en peu de mots, en des règles très courtes, a condensé la sienne, méthode admirable qu'il tenait moins des livres que de l'onction du Saint-Esprit et de sa longue expérience... Le Saint-Esprit, c'est lui sans doute qui est le principal auteur du progrès spirituel et des œuvres par où on le réalise; ce qui n'empêche pas que nous ayons à planter et à arroser nous-mêmes, pour que Dieu donne l'accroissement. — La grâce et l'illumination divines n'excluent ni la coopération, ni la préparation de l'homme; elles la réclament au contraire. Par conséquent, pour que l'homme fasse ce qui est en lui, il pourra être aidé par des conseils et par des règles, qui ne sont pas donnés pour être des entraves ou pour empêcher le Saint-Esprit de mouvoir sa créature comme il le voudra. Seulement ils apprennent à l'âme ce qu'elle a à faire pour commencer, et comment elle doit méditer et discerner, quand la motion spéciale du Saint-Esprit n'est pas là; comment elle doit se disposer à la recevoir et à la suivre, quand elle l'aura constatée. C'est ce que fait saint Ignace dans les annotations et dans beaucoup d'autres endroits des *Exercices* [1].

« Et ce faisant, ajoute Suarez, Ignace ne se met pas seulement à la portée des commençants et des progressants, il *insinue* au moins ce qu'ont à faire ceux qui tendent ou sont arrivés au plus haut degré de la vie spirituelle. La quatrième semaine appartient à la vie unitive.

« Aussi bien, dans la contemplation, faut-il distinguer deux choses : la voie et le terme, « à savoir l'union avec Dieu dans une simple intuition de la vérité ». Ce terme relève du *magistère de l'Esprit saint*. Ignace n'en a dit que peu de chose. Il s'est contenté de mettre sur la voie — et la voie est la connaissance de l'humanité du Christ, par où nous sommes introduits à la divinité. Ce qui dépasse cela n'est pas de l'industrie humaine. Quant à cette industrie, dit Louis de Blois (*Spec. spir.*, ch. II), les contemplatifs eux-mêmes doivent y recourir quand cesse la motion spéciale du Saint-Esprit; ils doivent revenir à leur action propre et aux saintes images pour ne pas tomber dans l'oisiveté et la torpeur.

« Voilà donc, concluait le grand théologien, parlant des *Exercices*, le présent que les religieux de la Compagnie ont reçu de leur Père, comme le plus efficace des moyens pour

1. Remarquons du reste que pour saint Ignace, les *Exercices* au point de vue de l'oraison, ne sont qu'un commencement : « *quia hoc est tantum dare introductionem quamdam et modum ad postea melius et magis complete contemplandum.* » (1re note avant les trois degrés d'humilité.)

atteindre la fin de leur vocation. Appelés à travailler à leur perfection et à celle du prochain — perfection qui dépend en grande partie de l'oraison et des communications avec Dieu, — ils doivent estimer la méthode et la manière de méditer et de prier qu'ils tiennent d'Ignace comme un précieux trésor. »

C'est ce qu'ils ont toujours fait, le P. Louis Lallemant et ses disciples, non moins que les autres. Aussi pour être à leur tour des professeurs de prière, dans tous les sens du mot, ces derniers, dont se réclame M. Bremond, n'ont-ils pas eu à chercher leur inspiration ailleurs que dans les *Exercices* ou dans leurs sources, avant tout dans l'évangile, qui est par excellence, nul n'y contredira, le livre de la prière.

II

Un jour les apôtres s'approchèrent de Jésus et l'un d'eux lui dit : Maître, apprenez-nous à prier, comme Jean l'a appris à ses disciples, et Jésus répondit : Quand vous prierez, dites : Père, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, etc. (Luc, XI). Dans une autre circonstance le Maître leur dit : Quand vous prierez, vous ne ressemblerez pas aux hypocrites... Entrez dans votre chambre, fermez-en la porte et priez le Père en secret. En priant, ne multipliez pas les paroles, comme font les païens. Votre père sait bien ce dont vous avez besoin avant que vous exposiez votre demande, etc. (Matth., VI, 5-8.)

Personne ne prétendra, je suppose, que la prière dont il est question ici et dans tant d'autres passages du Nouveau Testament, la prière recommandée à tous, nécessaire à tous, soit la contemplation mystique : Ne serait-elle donc pas une prière vraie, une prière au sens strict?

Les quiétistes le donnaient à entendre. Mettant en garde Mme de Maintenon contre « le moyen court », de Mme Guyon, Bourdaloue y dénonçait beaucoup de propositions fausses, dangereuses, capables de donner du mépris de la voie d'oraison que Jésus-Christ nous a enseignée dans les demandes particulières du *Pater*, et dont l'Écriture nous donne le modèle dans les Psaumes. Retrancher tout cela comme inutile et imparfait, voire comme nuisible, « c'est une méthode pleine d'illusion, qui roule sur ce principe mal entendu, dont le quiétiste abuse, savoir que la perfection de l'âme dans l'oraison est qu'elle s'y dépouille de ses propres opérations surnaturelles, saintes, méritoires et procédantes de l'Esprit de Dieu... » « Je sais bien, ajoute Bourdaloue, que

Dieu, dans l'état et dans le moment de l'acte contemplatif, peut se communiquer à l'âme d'une manière si forte qu'elle fasse cesser en elle tous ces actes particuliers, quoique bons et saints... ; mais il ne faut pas prévenir l'action de Dieu, en affectant de suspendre les plus saintes opérations, encore moins proposer cette méthode (dite de « foi nue ») indifféremment à toutes sortes de personnes, sans excepter les plus imparfaites, en prétendant qu'elle est plus nécessaire au salut... ». (*La spiritualité de Bourdaloue*, par R. Daeschler, S. J., p. 62.)

Quant au *Pater*, les docteurs et les théologiens de bonne marque l'ont toujours donné comme la prière type, et de toutes la plus vraie. « Il y a deux parties dans l'oraison dominicale, dit Suarez : un préambule qui se compose des six premiers mots : Notre Père qui êtes aux cieux; et l'ensemble des demandes qui comprennent tout le reste. Le préambule nous apprend qu'avant tout nous devons élever notre âme vers Dieu; et, comme le remarque saint Thomas, c'est cette *élévation* qui est signifiée ici par le mot prière, ou qui du moins est le premier office de la prière. En second lieu viennent les demandes[1]. »

Au début de son Traité de la prière, Suarez en donne une double définition. « Dans son acception générale, dit-il, la prière est tout mouvement intérieur de l'âme vers Dieu, mouvement de pensée ou mouvement d'amour. C'est dans ce sens que saint Augustin et saint Jean Damascène l'ont définie « l'ascension de l'âme vers Dieu. . », définition qui convient à l'oraison mentale, dans sa généralité.

« Prier signifie encore (et n'est-ce pas la propre acception du mot?) faire une demande à Dieu; ce sens est très fréquent dans la sainte Ecriture[2]. »

Pas un traité de théologie, pas un catéchisme qui ne le mette en relief.

« La prière est un acte par lequel notre âme s'élève vers Dieu, pour lui rendre hommage et lui demander ses grâces.

« On distingue deux sortes de prières : la prière d'*hommage* et la prière de *demande*. La prière d'*hommage* consiste à adorer Dieu et à le remercier de ses bienfaits. La prière de *demande* consiste à supplier Dieu de nous accorder le pardon de nos péchés pour le passé et les grâces nécessaires pour l'avenir. » (*Explication du catéchisme de Paris*. G. Audollent, E. Duplessy, 6e éd., p. 293).

« Qu'est-ce que la prière? — La prière est une pieuse éléva-

1. Suarez. *De oratione*. Lib. III, C. 1.

2. *Ibid*. Lib. I, C. 1.

tion de l'âme à Dieu pour le bien connaître, l'adorer, le remercier et lui demander tout ce dont nous avons besoin. » (*Catéchisme* publié par ordre de Pie X, p. 102.)

Naturellement M. Bremond n'attaque pas de front cette doctrine, mais il exécute je ne sais quel mouvement tournant, comme pour en diminuer la portée. « La prière, dit-il, n'est jamais simple demande; elle est d'abord prière en soi, prière pure, puis demande. Pas de demande qui soit prière, aussi longtemps que ce n'est pas le Sauveur lui-même qui demande en nous et par nous. Cette union au Christ, consciente ou non, est l'essence de toute prière véritable. Même quand nous prions « dans le seul but d'implorer » nous réalisons, à notre insu peut-être, mais enfin nous réalisons les conditions de toute prière, ou bien nous ne prions pas. » (II, *R. S.*, p. 421.)

Tout n'est pas absolument clair dans cette note : quelle est l'union au Christ qui est donnée ici comme l'essence de toute prière véritable? Est-ce l'union par *la grâce qui vient de lui seul*, la grâce mystique? Alors, encore un coup, il n'y aurait que les mystiques à prier. — Est-ce la grâce qui nous fait vivre de la vie surnaturelle? Alors il n'y aurait que les justes à prier. — Il est certain pourtant que les pécheurs eux-mêmes prient, d'une prière véritable, que Dieu exauce[1]. N'est-ce pas que l'union à Jésus-Christ requise essentiellement pour la prière est l'union d'intention? « Quidquid petieritis Patrem *in nomine meo*... », l'union par revêtement de Jésus-Christ et appropriation de sa prière, suivant la doctrine bien connue de Guilloré?

« Si vous n'êtes pas digne de paraître devant Dieu, comment le serez-vous d'en être exaucé! Et comment pourra-t-il se faire que vous, étant seul dans vos prières, il vous regarde autrement que comme un chien mort jeté sur le fumier?

1. Cf. Suarez, *De virtute et statu religionis*. L. I, *De oratione*. C. 8-9. « Il est certain que la grâce sanctifiante n'est pas nécessaire pour prier. Les fidèles en état de péché peuvent prier mentalement et vocalement, bien qu'ils demeurent privés de la grâce habituelle; la prière est un des principaux moyens d'obtenir de Dieu le secours pour la recouvrer, moyennant une vraie pénitence.

On suppose du reste que le pécheur prie avec crainte révérentielle, s'appuyant non sur sa dignité personnelle, mais sur la bonté de Dieu qui appelle à lui les âmes coupables et qui les admet à son audience. Pour que cette prière du pécheur ait l'honnêteté voulue et soit surnaturelle, il suffit de la motion actuelle de l'Esprit saint. Aussi saint Jean Chrysostome exhorte-t-il les pécheurs à prier « *etiamsi plurimis malis plenissimi sint* ». Bien plus, et il les assure qu'ils seront exaucés ; et il n'y a pas de doute qu'ils ne le soient souvent.

Voir Mgr Gay. *Sermon pour le jour de l'Assomption*, sur la prière en union avec Notre-Seigneur, la prière des pécheurs comme la prière des justes.

(II Reg., C. 9). Mais lorsque nous demandons dans cette union avec Jésus, nous demandons toujours juste ce qu'il nous faut. La manière de demander est toujours sainte et nous ne manquons jamais d'être exaucés... Il n'importe que votre vie ait été grandement criminelle ; il n'importe qu'elle soit encore souillée d'une infinité de misères; *unissez-vous* à Jésus; priez et ne doutez plus que vous n'ayez l'effet de ce que vous demandez; car il n'est plus question ici de ce pécheur qui ne mérite que les colères et les châtiments de Dieu, mais de Jésus seul à qui rien ne se peut refuser... Ce ne sera plus votre voix qu'entendra le Père éternel, mais la voix de Jésus qui priera et qui gémira en vous. — Mais je veux que vous ne disiez rien, non plus qu'un criminel à qui la honte a fermé la bouche; vous n'en serez pas moins exaucé pour cela, pourvu que *vous vous teniez fidèlement* uni à Jésus, et qu'à la faveur de cette union vous en soyez tout revêtu..., car alors il ne verra votre âme, toute pécheresse qu'elle puisse être, que lavée, teinte et empourprée du sang de son fils ». (*Conférences*, pp. 399-403.)

Aux yeux des modernes comme des anciens, la prière entendue en ce double sens, élévation à Dieu, demande, est l'acte religieux par excellence. Elle apparaît comme « l'essence même de l'expérience religieuse » (James). « Elle est l'activité que le croyant déploie pour entrer en communion avec la divinité, le moment privilégié de la vie religieuse, où le fidèle s'approche de Dieu. L'expérience religieuse s'y réalise en sa forme la plus élevée et la plus pure [1]. »

Et cette expérience n'est pas seulement celle d'une élite de privilégiés, c'est l'expérience de tout croyant, fût-il même en état de péché. Les psychologues que nous citons ici pensent que « l'on a accordé une place trop exclusive, dans l'étude de la psychologie religieuse, aux expériences mystiques, au risque de ne pas établir une distinction rigoureuse entre ce qui, en elles, est exceptionnel et ce qui appartient à l'essence même de l'expérience religieuse, et doit, à ce titre, se retrouver dans les faits de prière les plus ordinaires. M. Chansou et M. Canisi, à la suite d'un bon nombre de psychologues, pensent qu'il est plus conforme à une saine méthode positive de s'attacher à l'étude des expériences de prière les plus communes, soit telles que nous les transmettent les documents de prières les plus usités au cours de l'histoire

1. *Revue Apolog.*, août 1927. Article de M. Régis Jolivet sur *la Prière*, à propos des deux ouvrages suivants : *Étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne.* M. l'abbé Chansou. Paris, Rivière, 1927, et *Ricerche preliminari sulla psicologia della Preghiera.* M. A. Canesi. Milan. *Vita Preghiera.* 1925.

(Livres sacrés, psaumes, prières liturgiques, *Imitation de Jésus-Christ*), soit telles que les réalisent et les vivent sous nos yeux les croyants contemporains. « Dans leur analyse, écrit M. Chansou, l'observateur découvrira les caractères les plus généraux de la prière, les plus profonds et les plus vrais aussi, car aucune interprétation subjective n'est venue les déformer. »

Qu'est donc, dans ses éléments essentiels, la prière chrétienne ? M. Chansou montre qu' « elle est essentiellement un mouvement intérieur par lequel l'âme *se replie activement* sur elle-même, puis s'élève, par le discours mental, vers la plus pure lumière surnaturelle, et, dans le sentiment de la présence divine, présente à Dieu ses demandes [1]... La prière naît d'ailleurs des sources les plus diverses [2], sentiments de crainte, de tristesse ou de joie, aspirations morales, émotions et représentations, désirs spontanés qui s'infiltrent dans l'âme sous l'action de la grâce, croyances dogmatiques, tous ces éléments s'unissent, se mêlent, s'enchevêtrent, se soutiennent les uns les autres dans une même expérience pieuse. La prière est un acte vivant, et, comme toute manifestation de la vie, elle unit en une synthèse active la diversité des énergies intérieures » [3]. Que si la prière se fait sur un texte suivant une formule dont le priant s'approprie le contenu, en le modifiant d'après son état d'âme, que se passe-t-il ?

M. Canesi marque trois phases dans l'élaboration de la prière :

« 1° *Reploiement actif* du sujet sur lui-même, effort de recueillement et de concentration, accompagné d'états affectifs divers, selon la personnalité du sujet et le contenu du texte proposé.

« 2° *Dieu devient une réalité présente et agissante.* — Le sujet s'est retrouvé lui-même, et il a éprouvé des sentiments de joie, de crainte, de doute, etc. Il se tourne vers Dieu, qui n'est plus pour lui un pur concept spéculatif, mais un Etre personnel, vivant et présent en lui. Dieu était bien présent déjà dans la première phase, mais à titre d'élément rationnel, à peine entrevu. Maintenant, sa présence s'affirme, non d'elle-même, mais *par l'effort du sujet* pour se rapprocher de Dieu et s'unir à Lui.

« 3° *Formation de la prière.* — L'état d'âme provoqué par la lecture du texte pieux se résout en prière. Devant Dieu,

1. *Id quod vult*

2. Faire jaillir ces sources, c'est apprendre à prier. Saint Ignace y excelle.

3. M. Chansou, p. 190.

présent à l'âme et au cœur, la prière s'énonce spontanément : le texte proposé subit dans l'âme du sujet une transformation profonde; il n'est plus extrait d'un livre religieux, mais l'expression des sentiments personnels du sujet, qui en fait sa propre prière. Celui-ci expose à Dieu ses infirmités spirituelles et corporelles et demande à en être délivré; il supplie Dieu de lui donner la force de lutter et de vaincre; il reconnaît sa faiblesse et son néant. Souvent aussi l'âme reste muette, envahie d'un profond sentiment de joie ou de stupeur. Plus rarement la prière prend la forme d'un dialogue, où il semble que Dieu parle et que l'homme réponde. En général, les sentiments les plus courants sont ceux de l'abandon et de la confiance...

« Les processus intellectuels jouent de beaucoup le rôle le plus important dans la prière : seule la pensée de la foi en Dieu et en sa toute-puissance, seule la connaissance de sa doctrine et le souvenir de ses promesses sont capables de faire naître ces sentiments si caractéristiques de la prière chrétienne : la confiance et l'abandon. Les représentations imaginatives n'ont de valeur qu'à titre de symboles des vérités où la prière s'alimente. Quant à l'activité volontaire, elle est elle-même mise en mouvement par des motifs d'ordre intellectuel[1]. »

Pour en revenir à saint Ignace, M. Bremond, qui lui dispute le titre de docteur ès prière, connaît-il beaucoup de formules, d'industries et d'avis plus capables que ceux des *Exercices*, de provoquer, d'aider, d'intensifier ce reploiement actif de l'âme, cette ascension vers Dieu, cette explosion de demandes inspirées tour à tour par l'humilité, la honte, la crainte, la confiance, l'amour, etc.[2] ?

Abstraction faite des méthodes d'oraison proprement dites, et des « manières de prier », que d'aides, j'allais dire que d'*ascenseurs* — parmi les annotations et les additions — pour faciliter la montée du cœur vers Dieu ! que de prières suggestives, que de formules originales, que de touchants colloques, capables de frapper l'attention et de s'adapter aux âmes suivant leur tempérament spirituel, leur mentalité religieuse, le stade de perfection où elles sont parvenues !

Qu'il suffise de rappeler la première addition de l'examen particulier, « s'exciter intérieurement au regret en portant la main sur la poitrine », l'oraison préparatoire à la médita-

1. *Ibid.*, p. 200.

2. « Mgr d'Hulst recourait sans hésiter (pour prier mieux) même à ces petits procédés que les *Exercices* recommandent à l'occasion, et que si aisément jugent puérils de beaucoup moins grands que lui. » (Baudrillard, *Vie de Mgr d'Hulst*, p. 439.)

tion[1], les demandes de grâces spéciales qui constituent le deuxième ou le troisième prélude des grandes méditations classiques, le touchant dialogue du pécheur avec Jésus crucifié, la chevaleresque oblation du Règne, surtout les colloques de l'Incarnation et des deux Etendards[2]. « *Ces prières extraordinaires* » avec lesquelles monseigneur d'Hulst avoue avoir tant « bataillé » durant ses retraites à la villa Manrèze, il finissait, Dieu aidant, par se les approprier, « afin de protester contre les réserves et les restrictions de la nature, et d'obtenir de faire au moins un petit pas en avant, dans la voie au bout de laquelle se trouvent ces choses sublimes ».

« Le combat occupe la dernière demi-heure, écrit-il encore au sujet de l'offrande du Règne, et aboutit à une offrande sincère de moi-même à Notre-Seigneur, pour *vouloir* tout ce qu'il voudra et aller jusqu'où il m'appellera[3]. »

Ce n'était pas sans préjugés, il l'avoue, qu'il avait abordé les *Exercices*. Il écrivait le second jour de sa première retraite (oct. 1874) : « Hier au soir, quand le Père m'a donné les premières indications, j'ai trouvé tout cela compliqué, artificiel. Je cédais, je crois, à une disposition orgueilleuse ; il me plaisait de prendre en faute cette méthode, afin de pouvoir la censurer ». Le soir de ce même jour il ajoutait : « ... Je me sens pris par les *Exercices* ».

Enfin le dernier jour il résumait en ces lignes son impres-

1. Très simple et toujours la même, à laquelle saint Ignace accorde tant d'importance qu'il ne manque jamais d'avertir qu'elle est à faire avant chaque oraison : « Mon Dieu, faites que toutes mes intentions, mes actions et mes opérations tendent purement et pleinement au service et à la gloire de votre divine Majesté ». Rien pour moi ; tout pour Dieu. Pur théocentrisme.

2. « Dans les colloques, dit le saint, parlez à Dieu, à N.-S. comme un ami à son ami, un serviteur à son maître... demandant une grâce, accusant une faute, sollicitant une lumière. Êtes-vous triste ou consolé ? Désirez-vous cette vertu ou cette autre ? Avez-vous une décision à prendre ? Avez-vous quelque autre chose à dire, après avoir contemplé ce mystère ? » *De Incarn.*, Brou, *ibid.*, p. 50. M. Bremond, qui dans son premier article ne veut reconnaître en saint Ignace que « le professeur d'énergie », se relâche un tant soit peu de sa rigueur dans l'article de juillet. Il revient sur ce qu'il appelle la « distinction libératrice : Ignace professeur d'énergie et non d'oraison ». Puis il se reprend : « professeur d'énergie tout le long du livre, *professeur d'oraison en quelques endroits clairsemés*, la quatrième addition par exemple, dont les lignes sont toutes d'or : « si j'éprouve dans un point de la méditation les sentiments que je voulais exciter en moi, je m'y arrêterai, je m'y reposerai, sans me mettre en peine de passer outre, jusqu'à ce que mon âme soit pleinement satisfaite ». Il, *R. S.*, p. 406.

La page ci-dessus rappelle ce que sont en réalité ces *quelques endroits clairsemés*. Ne désespérons pas de voir M. Bremond les compter exactement, en tenir compte et rendre enfin justice à saint Ignace « professeur de prière » dans sa sphère aussi éminent que « professeur d'énergie ».

3. Cf. p. 232.

sion, qui n'a du reste jamais changé : « Jamais traité, si complet qu'il soit, de théologie ou de spiritualité, ne donnerait de Jésus-Christ une connaissance aussi intime, aussi profonde, aussi personnelle [1] ».

... Que manque-t-il à cette connaissance pour être une *vraie prière* accompagnée d'union ? Or, ni Mgr d'Hulst, ni ses biographes ne nous laissent supposer qu'elle ait été contemplation mystique.

Concluons que l'illustre prélat était loin de penser qu'en saint Ignace l'homme de vouloir et « le professeur d'énergie » eût tué ou même diminué l'homme de l'ascension vers Dieu et « le professeur de prière ».

III

Mais voilà que M. Bremond en appelle au P. Lallemant et à son école : « De la première à la dernière ligne, écrit-il, je ne fais que m'approprier leur doctrine... » Est-ce que le P. Lallemant et ses disciples, Rigoleuc, Surin ou Guilloré donneraient vraiment quelque appui à « l'intrépidité dogmatisante » avec laquelle M. Bremond propose ce qu'il appelle ses « tâtonnements sur le fondement même de la psychologie religieuse » ?

J'avoue sincèrement n'avoir rien trouvé dans leurs écrits qui favorise les vues de l'illustre critique sur l'opposition aux arêtes si vives, qu'il a prétendu établir entre saint Ignace et saint François de Sales [2].

Faut-il dire même que la façon dont il a tiré à lui les textes qu'il cite de Guilloré et de Rigoleuc ne me rassure pas sur l'absolue objectivité de son herméneutique !

Dans ses *Quelques avis sur l'oraison*, au paragraphe 2 : « de l'extérieur qui regarde le corps, les sens, la langue et les plaisirs », Guilloré a enseigné que « pour réussir dans l'oraison, il faut un soin très exact de garder les yeux et les oreilles de tout ce qui les pourrait remplir de la part de leurs objets... La raison en est fort naturelle, ajoute-t-il ; car, que prétendez-vous autre chose dans l'oraison, *sinon de vous unir à Dieu*, c'est la fin de ce saint exercice... ». *Conférences*, p. 123. M. Bremond citant ce texte a jugé bon d'ajouter aux six

1. *Le cinquantenaire de la villa Manrèze*, p. 42. Citations de M. le chanoine Pisani.

2. Surin ne fait pas exception. S'il donne aux âmes les plus grandes libertés relativement aux méthodes (voir ci-dessus, p. 313), il s'inspire, dit-il, de saint Ignace lui-même, du P. du Pont, etc.

mots « sinon de vous unir à Dieu » ces huit autres : « *ou plutôt sinon que Dieu s'unisse à vous...* ».

Cette substitution, toute bérullienne, du passif à l'actif, me laisse assez rêveur !

Guilloré continue, expliquant sa pensée : « Gardant vos sens avec beaucoup de mortification et de fidélité, votre imagination reste ainsi fort nette et comme essuyée de toutes ces images, et par ce moyen, l'esprit ne trouvant plus d'entre-deux, il n'a plus ainsi d'empêchement du côté de ces fantômes, *pour s'unir à Dieu* ».

Faut-il encore ajouter ici : « ou plutôt pour que Dieu s'unisse à lui »[1] ?

Vétilles, dira-t-on peut-être ! Non pas. Cette question de l'*activité* ou de la *passivité* dans le travail d'union à Dieu nous occupera longuement au cours du tome III.

M. Bremond s'est plu à joindre au témoignage de Guilloré, celui de Rigoleuc, pour montrer que « *lorsqu'on se propose* d'arriver par la méditation à la prière (lisez à la contemplation mystique), on doit adapter le fonctionnement de la première à celui de la seconde On parlera, mais comme celui qui ne demande qu'à se taire ». « Il est important, dit le P. Rigoleuc, de se tenir en silence... par intervalles durant l'oraison : 1° pour écouter Dieu et lui donner lieu de nous parler au cœur ; 2° pour délasser un peu l'esprit du travail et de la fatigue des considérations ; 3° pour le disposer à quitter sa manière d'agir ordinaire, et à recevoir l'opération de Dieu... »

M. Bremond arrête ici la citation. Le P. Rigoleuc, lui, ajoute encore trois raisons, dont la dernière surtout jette un grand

1. Guilloré parle quelquefois sans doute de ces *applications* de Dieu et de son opération aux âmes, pendant l'oraison, mais il les présente comme « le fruit des recherches et de l'attention » des âmes elles-mêmes avant et pendant ce saint exercice : « Cette attention à son cœur pendant le jour est une oraison continuelle, dit-il, et quand le temps vient qui en est marqué, ce n'est plus que continuer ce qui a été commencé..... Car, que voulez-vous de plus dans l'oraison qu'une *attention intime* à vous-même et à Dieu ?... » — « Ecartez aussi de votre esprit toutes les extravagances ; car, vous vidant ainsi de toute cette vermine de corruption, votre fond reste dans un heureux vide, qui ensuite fait place à Dieu et à toutes les opérations de sa grâce. » *Conférences*, p. 128.

Innombrables sont les passages des *Conférences* où Guilloré parle de *l'union active*, condition préalable (normalement) à l'union passive. Ainsi, Liv. III, Conf. 4. « Unissez-vous à Dieu, patientez. *Conjunge te Deo et sustine.* » Conf. 2. « Il n'est rien qui nous soit recommandé dans les Saintes Ecritures, comme l'union de notre âme avec Dieu. Le Saint-Esprit l'a fait en cent endroits dans l'Ancien Testament, et Notre-Seigneur dans l'Evangile ne rebat rien tant que cette union. Demeurez en moi, dit-il, et je demeurerai toujours en vous (Joan. XVII). C'est une invitation douce et engageante qu'il nous fait de nous unir à lui, afin de l'obliger lui-même de s'unir à nous..... », p. 211. Cf. pp. 212-213, les différentes sortes d'union.

jour sur la question traitée : 4° « silence... pour accoutumer l'esprit à se détacher de soi-même et à se rendre dépendant de Dieu en toutes choses ; 5° pour corriger sa trop grande vivacité soit dans les exercices spirituels, soit dans les autres actions de la journée ; 6° enfin, parce qu'il arrive assez souvent que l'esprit ne peut faire autre chose, tous les actes lui étant ôtés ».

Les avis que Rigoleuc donne, en ce chapitre II du petit traité de l'*Homme d'oraison*, s'adressent en effet non pas à des âmes quelconques qui, prenant l'initiative, « *se proposent* d'arriver par la méditation à la prière, c'est-à-dire à la contemplation mystique », mais à des âmes qui y sont appelées et qui ont dûment constaté les signes de l'appel : « On s'est appliqué à la méditation, pour s'instruire des vérités qu'on doit savoir et pour étudier la connaissance de soi-même. On a fait des *progrès considérables* dans la mortification, dans la pureté de cœur et dans la pratique des vertus. Enfin *on ne peut plus faire* qu'avec peine tous ces divers actes que l'on fait ordinairement dans la méditation ». Alors, parmi les nombreuses pratiques et affections que suggère Rigoleuc à ceux qui feront succéder à la méditation l'*oraison affective* il indique celle-ci : « se tenir quelquefois en silence devant Dieu, l'écoutant humblement, ou bien s'abaissant jusqu'au centre de son néant devant cette suprême Majesté, qu'on adore sans faire d'autre acte ».

Tous ces avis sont très ignatiens : ils sont la fleur des annotations et des additions des *Exercices*, vrai livre de prière, en même temps que vrai manuel d'énergie.

Par conséquent, rien pour la curiosité de l'esprit ; c'est toujours la règle d'or de la 4e addition et de la 2e annotation, « car ce n'est pas l'abondance de la science qui *rassasie l'âme* et la satisfait, c'est le sentiment et le goût intérieur des vérités qu'elle médite ».

Peut-être le retraitant auquel le saint prescrit de répéter une fois, deux fois, trois fois une même contemplation, s'imaginera-t-il que c'est avant tout pour y trouver du nouveau ! Du nouveau ! il s'agit bien de cela ! Silence au prurit de savoir ! au lieu de vous étendre en surface, creusez, creusez toujours, et aux bons endroits, à ces « quelques passages principaux où vous avez *senti* quelque lumière, consolation ou désolation ». (3e Contemplation de la 2e semaine.) Ascèse pure, peut-être, et dressage artificiel des activités de surface ! Non pas, mais douce et paternelle manuduction vers « ce commerce solennel et mystérieux qu'a si bien décrit Newman, où pendant ces longues heures exclusivement consacrées au renouvellement, au repentir, aux bonnes résolu-

tions, et à l'étude de la vocation, l'âme est seule avec Dieu seul : aucun intermédiaire entre la créature et l'objet de sa foi et de son amour ; et tout le livre peut se résumer en ce seul mot : « Mon fils, donnez-moi votre cœur » [1].

Est-ce que saint Ignace ne recommande pas lui aussi l'oraison de silence et de repos? « Ce n'est point de savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter intérieurement les choses... » surtout « lorsque la vertu divine aura éclairé l'intelligence ». (*Annot. 2ª.*)

Si l'âme ne gardait souvent en présence de Dieu un respectueux silence, comment jouirait-elle de ce sentiment, de ce goût intérieur, de cette illumination divine ?

Le saint l'avertit encore qu'elle doit « s'arrêter à savourer ce que Dieu lui donne, sans hâte de passer à autre chose » (*Annot. 11ª*) — de même qu'il recommande au directeur d'être discret, de ne pas s'interposer où l'on n'a que faire de lui, « de laisser le créateur opérer immédiatement avec sa créature, se communiquer à elle et l'embraser de son amour ». (*Annot. 15ª.*)

On a fourni à l'exercitant plusieurs idées, plusieurs *points*, il importe peu qu'il épuise la matière : *in puncto in quo invenero id quod volo, ibi quiescam, sine anxietate progrediendi ulterius donec mihi satisfaciam* (*Additio 4ª*). Même conseil est donné deux fois à propos de la seconde manière de prier, *Reg. 2ª*, et à la *secunda nota* de la 4e semaine. Que dire de l'insistance à faire repasser la Passion en 3e semaine ?

Impossible de nier qu'Ignace s'emploie par tous ces avis à dresser les activités de prière, et non seulement les « activités de surface », mais celles de l' « *âme profonde* ».

Je n'ajouterai qu'un mot, — à propos du titre, tant soit peu alarmiste, que M. Bremond a cru devoir donner à ses articles de la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg : « La *crise* des Exercices de saint Ignace ».

Craignant de faire erreur sur l'exacte signification du mot *crise*, j'ai consulté le dictionnaire de l'Académie, le dictionnaire de Littré et celui de Larousse.

J'y ai lu d'abord qu'une *crise* est un changement en bien ou en mal, heureux ou funeste, qui survient subitement.

Serait-ce le sens que M. Bremond attribue au mot *crise* ? Aurait-il eu en vue l'approbation solennelle — un grand bien, certes, et pour plusieurs inattendu — donnée par Sa Sainteté Pie XI aux *Exercices* ? D'où changement heureux dans l'opi-

1. *De l'anglicanisme au catholicisme*, Ch. xii, Tournai, Casterman, 1865, p. 279. M. Bremond, lui, n'a vu dans *le livre* qu' « un manuel aristotélicien d'intellectualisme pieux » ! *Hist. du sentiment religieux*, V, p. 277.

nion d'un certain monde, jusque-là plus ou moins défavorable à saint Ignace.

Le contexte semble indiquer autre chose. Alors s'agirait-il d'un changement en mal, ou, comme le disent nos dictionnaires, d'un moment périlleux et décisif, d'un état de malaise, de trouble, de perturbation, d'une situation pleine d'incertitude, de gêne ou de dangers?

Je ne vois rien pour ma part dans la situation des *Exercices* qui justifie ces idées noires, surtout après la nouvelle approbation si solennelle qu'en a donnée hier la Papauté. « Je ne fais qu'enregistrer un fait, explique M. Bremond. Qu'il y ait un problème et aujourd'hui *plus critique*, sinon plus troublant que jamais, il suffit pour s'en convaincre de parcourir tout ce que d'éminents jésuites ont écrit dans ces derniers temps sur les *Exercices*. On y respire une atmosphère de combat[1]. »

N'est-ce pas aussi une atmosphère de combat que l'on respire en tant d'écrits, articles de Revues, volumes petits et gros, traitant de vie spirituelle, d'ascétisme et de mystique? Direz-vous pour autant que nous sommes en pleine crise de la mystique au début du XX^e^ siècle? C'est pour elle au contraire une ère de renouveau triomphal; et l'historien du *Sentiment religieux en France* y est bien pour quelque chose.

Il insiste, et remontant du présent au passé : « Au reste, dit-il, le problème et la sorte de malaise qu'il provoque chez plusieurs ne sont pas choses proprement nouvelles. Il s'est toujours trouvé des spirituels, et parmi les plus grands, non pas certes pour attaquer un livre, que l'Église a solennellement approuvé et qui a fait tant de bien, mais pour faire quelques réserves... »

Pardon! L'histoire n'a pas seulement enregistré des réserves, mais aussi des attaques, poussées parfois avec une redoutable vigueur, après comme avant les solennelles approbations des Papes. M. Bremond a entendu parler de Frère Thomas Pedroche et de Frère Melchior Cano, désavoués du reste par nombre de religieux de leur ordre, et dont les téméraires violences n'amenèrent pas l'ombre d'une crise pour les *Exercices*[2].

1. Ou plutôt de défense contre de certaines attaques.

2. « Temeritas multis odiosa, écrivait Polanco dans ses *Chroniques*, en 1555; Societati autem nihil prorsus nocuit. Aliqui autem ex Patribus ejusdem ordinis, quibus fundamentis niteretur P. Canus scire voluerunt, et tam sine fundamento illa esse intellexerunt, ut compatiendum videretur tam erudito viro, quod talia loqueretur. » *Chron.* II, p. 459.

D'aucuns expliquaient plaisamment l'acharnement du moine contre la Compagnie et les *Exercices* : « quod P. Canus nulla ratione sententiam mutaret, hoc ejus naturæ tribuebatur, quæ angelicam apprehensionem immutabilem dicebatur imitari! » *Chron.*, p. 390.

Nous sommes loin de ces violences de la première heure, et de tant d'autres auxquelles l'œuvre de saint Ignace fut en butte au cours des siècles[1].

Si les attaques n'ont pas complètement disparu en notre siècle — et dans sa conférence de l'Institut catholique de Paris, M. Bremond a fait allusion à telle ou telle qu'il est inutile de mentionner ici — il faut avouer que généralement elles sont beaucoup plus modérées...

Soit ! Mais peut-on nier « les réserves » que nombre de spirituels ont continué à faire ? « On exalte le bloc, mais on résiste doucement à telle ou telle direction que les *Exercices* donnent ou semblent donner ; ou bien on les adapte insensiblement à un esprit qui n'est pas celui que leur attribue l'interprétation traditionnelle. Ce sont ces atténuations, ces divergences, ces substitutions, dont il y aurait profit à suivre les traces dans la littérature spirituelle des derniers siècles, et même chez les auteurs de la Compagnie. »

De ce profit nous acceptons l'augure, et nous ne doutons pas que l'illustre conférencier, qui nous a habitués à joindre le charme au profit, n'emporte tous nos suffrages. Si alarmiste ou alarmant que soit le titre de ses articles, les amis des *Exercices* demeurent bien tranquilles. Ils ne redoutent aucune crise, et, suivant un conseil de saint François de Sales se gardent bien de « prendre le frifilis des feuilles pour le cliquetis des armes ».

L'auteur du compte rendu de la Conférence de Paris publié dans *La Vie catholique* termine son article en disant que « le Cardinal Dubois remercia M. Henri Bremond avec cette exquise affabilité, cette aimable sympathie qui va du cœur au cœur ».

Son Eminence fit plus et mieux. Il lui appartenait d'inviter l'assistance à cueillir un « bouquet spirituel » dans le jardin mystique, où l'avait promenée, une heure durant, l'intéressant conférencier. Deux fleurs devaient le composer : « agendo contra » et « agendo supra ». Pratiquement, il n'y avait qu'à joindre aux qualités maîtresses de saint Ignace qui dans ses *Exercices* se révèle, *avant tout*, homme de volonté, celles de saint François de Sales qui, dans son *Traité de l'Amour de Dieu* (« parlant pour les âmes avancées en la dévotion »), se révèle *avant tout* homme d'oraison supérieure. Ainsi, la grâce de Dieu aidant, atteindrait-on l'idéal de la vie spirituelle.

1. Voir Debuchy, *Introduction...* Attaques contre les *Exercices*, pp. 37-41.

TOME II

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES NOMS PROPRES

A

Acarie (Mme A. Bse Marie de l'Incarnation), 264.
Alvarez de Paz, S. J., 268-271.
Alvarez (Balthazar), S. J., 271, 272.
Angèle de Foligno (Ste), 293.
Audollent (Msr), 390.
Aubineau (Léon), 72.
Arnauld (Angélique), 282, 303.
Arseniew, 301.

B

Baïus, 11.
Barry (Paul de), S. J., 56, 71, 101.
Bainvel, S. J., 333.
Baudrillard (Msr), 394.
Bellarmin (Bx Robert), 76.
Bernadot, O. P., 367.
Bernard, S. J., 125, 354, 358.
Bertrand (Louis), 34, 55, 283.
Binet, S. J., 5, 39, 55-72, 109, 364, 365.
Bérulle (Cal de), 73, 74, 104, 109, 116, 304, 357.
Billot (Gabriel), S. J., 167, 377.
Borgia (St François de B.), 272, 298.
Bossuet, 356, 387.
Bourdaloue, 11, 228, 378, 387, 389.
Bouvier (Pierre), S. J., 149, 157, 162, 188, 190, 192.
Brou, S. J., 167, 377.
Bremond (Abbé H.), 13, 22, 24, 32, 38, 40, 41, 45, 46, 47, 54, 58, 61, 70, 73, 82, 106, etc.

C

Camus (Msr), 213, 379-386.
Canesi, 392-395.
Cano (Melchior), O. P., 400.
Campion (Bx), 10.
Canisius (St Pierre), 10, 52, 53, 135.
Catherine de Sienne (Ste), 260, 294.
Caussade (de), S. J., 207.
Cavallera, S. J., 5, 31, 359.
Champion, S. J., 50, 261, 268.
Chansou, 392-395.
Contarini, 127.
Chantal (Ste Jeanne de), 189, 244, 286, 294, 324.
Charmoisy (Mme de), 29, 80.
Charmoisy (Claude de), 253-254.
Celse-Bénigne (de Chantal), 250, 251.
Coton, S. J., 5, 71-112.

D

Daeschler, S. J., 390.
Davila (Gil, Gonzalès), S. J., 136.
Debuchy, S. J., 351, 352, 387, 401.

Doyle (William), S. J., 291-294.
Dubois (Cal arch. de Paris), 401.
Dupont-Ferrier, 347.

E

Erasme, 161.
Estaunié, 177-178.

F

Faber, Orat., 273-275.
Fénelon (Marquis de), 240.
Feuillet (Octave), 229.
Forier (Jean), S. J., 79, 80,
Fouqueray, S. J., 115, 116.
Frusius, S. J., 353, 356.
Fragnière (Msr), 128, 129, 131, 140, 145, 167.
François de Sales (St), très souvent.

G

Gallemand, 73, 322.
Gaudier, S. J., 60, 147.
Gay (Ms), 175, 208, 209, 391.
Gérard de Zutphen, 346.
Grégoire Thaumaturge (St), 235.
Grandmaison (Léonce de), S. J., 142, 158, 161, 291, 376.
Grou, S. J., 146, 206.
Guillaume de Saint-Thierry, 375.
Guilloré, S. J., 65. 257, 271, 378, 391, 396, 397.
Guyon (Mme), 8, 378, 389, 396, 397.

H

Hamon, S. J., 27, 28, 33.
Hamon, Sulp., 277-281.
Harent, S. J., 172.
Hayneufve, S. J., 31, 32, 172, 175, etc.
Henri IV, 48, 248.
Hoffée, S. J., 135.
Huby, S. J., 156, 257.
Hubert (Max), S. J., 265.
Hulst (Msr d'), 232, 391-394.

I

Ignace de Loyola (St), très souvent.

J

Jean (St), 225, etc.
Jean de la Croix (St), 35, 207, 372, 384.
Jacquinet, 108.
Jansénius, 11.
Jennesseaux, S. J., 138, 165, 176, 179.
Joret, O. P., 338, 339.
Joseph (St), 103, 104.
Joseph, Capucin, 101.
Jolivet (Régis), 393.

L

Lacordaire, O. P., 272.
Lallemant (P. Louis), S. J., très souvent.
Laveille (Msr), 337, 359, 360.
Laynez, S. J., 10, 237.
Le Fèvre (Bx), 12, 83, 127.
Le Jay (Claude), S. J., 12, 15.
Lehodey (Dom Vital), 208, 218, 219, 222, 378.
Lessius, S. J., 10, 118.
Letourneau, Sulp., 17, 279.
Levy (Paul-Emile), 348.
Louis XIII, 114-116.

M

Mackey (Dom), O. S. B., 79, 80, 98, 120, 306, 308, 328, 330.
Maldonat, S. J., 10.
Mâle (Emile, 293.
Marie de Sales Chappuis, 128, 129, 131, 156.
Marie Joseph, Carme, 367.
Martin (R. P. Miss. de Luçon), 361, 362, 364, 366.
Massoulié, O. P., 378.
Matignon, S. J., 268.
Meschler, S. J., 180.

Matharan, S. J., 153.
Mercurian, S. J., 355.
Mercœur (duc de), 245-247.
Miron, S. J., 136.
Molina, S. J., 10.
Morone (Cal), 11, 13, 14.

N

Nadal, S. J., 149, 159, 163, 181, 188, 197, 355, 357.
Newmann, 398.

O

Oliva, S. J., 146.

P

Pascal, 22, 28.
Paul (St Paul), 22, 225, 226, etc.
Peeters, S. J., 134.
Petitot, O. P., 382.
Pie XI (Sa Sainteté), 126.
Pisani, 396.
Pont (Louis du P.), S. J., 171, 271.
Ponlevoy (de), S. J., 340.
Polanco, S. J., 135, 143, 160, 181, 356, 400.
Possevin, S. J., 10.
Poulain, S. J., 301.
Pourrat, Sulp., 101.

R

Rancé (Abbé de), 8.
Rapin, S. J., 116.
Renan, 230.
Renty (de), 23, 25, 80.
Rihadeneira, S. J., 162, 185.
Richeome, S. J., 40, 42, 46, 48, 49, 51, 56. 69, 101.
Rigoleuc, S. J., 26-29, 32, 35, 107, etc., etc.
Regnon (Théod. de), S. J., 130, 150.
Roothaan, S. J., 69, 131, 136, 145, 150, 154, 158, 181, 356.

S

Sainte-Beuve, 23.
Saint-Cyran, 8, 19, 23, 74, 282.
Saint-Jure, S. J., 23, 25, 80.
Salmeron, S. J., 10-13.
Suarez, 387-391.
Suffren, S. J., 110-116.
Shakespeare, 9.
Strowski (Fortunat), 74, 83, 107, 121, 122 124, 160, 348.
Stanislas Kostka (St), S. J., 50.
Surin, S. J., 5, 15, 29, 36, 61, 69, 107, etc., etc.

T

Théodore de St Joseph, Carme, 368.
Thérèse (Ste Th. d'Avila), 34, 293, 295, 386.
Thérèse (Ste Th. de l'Enfant-Jésus, 221, 263, 267, 275, 297, 337, 358-375.
Thomas d'Aquin (St), 65, etc., 256, etc...
Torrès (Barthélémy de), 163, 190.

V

Vincent de Paul (St), 72.
Vincent (Abbé Francis), 7, 23, 26, 110, 118, etc., etc., etc., très souvent.

W

Watrigant, S. J., 128, 144, 146, 188.

TABLE DES MATIÈRES

PROLOGUE 3

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT COMPARÉE AVEC LES PREMIERS REPRÉSENTANTS DE L'ÉCOLE IGNATIENNE FRANÇAISE ET AVEC SAINT FRANÇOIS DE SALES

PREMIÈRE SECTION

LES JÉSUITES HUMANISTES, INTRODUCTEURS A LA VIE DÉVOTE AVANT SAINT FRANÇOIS DE SALES ET AVEC LUI

CHAPITRE PREMIER

L'OPTIMISME DES SPIRITUELS IGNATIENS ET LE RIGORISME VERBAL DU P. L. LALLEMANT

I. — Optimisme et pessimisme religieux, « deux pôles entre lesquels oscille éternellement l'humanité ».

Les humanistes du XVII^e^ siècle apôtres de l'optimisme : les fils de saint Ignace, brillants soutiens des traditions de l'humanisme chrétien. Leur optimisme théologique en face du pessimisme augustinien. — Conflit entre Salmeron et l'évêque de Modène.

II. — Le P. L. Lallemant et ses apparences rigoristes. Maximes hautaines et dures. Solutions sévères données à plusieurs cas de conscience : Réflexions pessimistes sur la « corruption naturelle du cœur humain ». Le puits bourbeux. — Les caractères du diable. — Rien de saint François d'As-

sise souriant à la musique, aux oiseaux, au soleil. Dieu seul et ses mystères méritent l'admiration.

III. — Anomalies verbales à expliquer.

Optimisme réel des vues sur Dieu. Le mot d'ordre est : confiance et confiance encore. Plus nous espérons en Dieu plus nous l'honorons. — Le Christ est le trésor de tous.

Optimisme des vues sur l'homme. Ce qui frappe Lallemant c'est l'abondance des moyens de salut.

Pour n'être pas un humanisme flamboyant, son humanisme n'en est que plus sage. Crédit qu'il fait à la nature humaine tombée dans Adam, relevée dans le Christ.

« Tout l'ordre de la nature et celui de la grâce tend à ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu. »

La *Doctrine spirituelle* refléterait-elle ici ou là « la psychologie tourmentée » du P. Rigoleuc qui l'a rédigée ?

Le plaidoyer humaniste du P. Hayneufve en faveur des « pauvres passions ».

Il faut interpréter « sur le mode mystique » beaucoup des conseils de perfection donnés par le P. Lallemant ; son auditoire de Rouen est une petite armée d'élite à qui il montre « sans panache, sans musique l'envers crucifiant de la vie mystique ». Le P. Surin lui fait écho. . . . 7-39

CHAPITRE II

L'HUMANISME DÉVOT DANS LES ŒUVRES SPIRITUELLES DU P. RICHEOME ET DU P. BINET. — LEUR MANIÈRE ET CELLE DU P. LALLEMANT

I. — Les leçons du P. Richeome aux novices de Saint-André du Quirinal. « La peinture spirituelle : peinture muette, peinture parlante, peinture signifiante. » — Tableaux spituels de grâce et de nature. « La figure des glaïeuls violets quand ils sont épanis. Les martelets d'or qui sortent du cœur des lys... »

Dieu dans sa puissance, sa sagesse, sa beauté derrière toutes ces merveilles. — « Mes bien-aimés, louez Dieu de tout ce que vous voyez et touchez en l'école de son Eglise et de la nature. »

C'est la conclusion de saint François de Sales dans la Philothée, et de saint Ignace dans la contemplation pour trouver l'amour de Dieu. Parlant à des jeunes gens ou aux gens du monde, Richeome « fleurit toujours le chemin étroit ».

Lallemant sait aussi se faire gracieux et maternel « à l'égard des âmes encore tendres ».

C'est une tradition dans la Compagnie : saint Pierre Canisius apprenant aux novices de Rome, parmi lesquels saint Stanislas Kostka, l'art d'être heureux. Le culte de tous ces vieux spirituels pour les belles images. « Faites appendre en votre chambre un beau crucifix, une Notre-Dame qui vous regarde d'un bon œil, un saint Etienne grêlé d'un orage de cailloux ».

II. — Le P. Binet et sa *Pratique solide du saint amour de Dieu.*

L'ouvrage paraît en même temps que les *Grandeurs de Jésus* de M. de Bérulle. — Rien de commun, ni au point de vue ascétique ni au point de vue littéraire. Binet ressemble davantage à Rodriguez, dont il rappelle la bonhomie. Beaucoup de verve et d'originalité, mais ignorance de l'art de construire un livre. — Il accumule plutôt qu'il n'assemble les matériaux : ascétisme et mystique; oraison ordinaire et oraison extraordinaire se succèdent et s'entremêlent dans un beau désordre. — Ses chapitres les plus dogmatiques reflètent les récents opuscules de Le Gaudier. Lallemant et ses disciples ne paraissent pas s'être inspirés de lui. — Belles pages sur l'amour de Dieu à rapprocher de celles du Traité de Surin : Il essaie d'égayer la dévotion et de la faire « fredonner ». Surin recommandera aussi de rendre l'oraison « facile et même douce et agréable. » A ce compte on y trouvera « la source de tous les biens et un avant-goût du Paradis. » 39-71

CHAPITRE III

LE P. PIERRE COTON : *L'INTÉRIEURE OCCUPATION D'UNE AME DÉVOTE.* — LE P. JEAN SUFFREN : *L'ANNÉE CHRÉTIENNE*

I

I. — Le P. Coton émule et même devancier de saint François de Sales pour révéler aux gens du monde les charmes de la vraie dévotion. — *L'Intérieure occupation d'une âme dévote* parut en 1608, un an avant la *Philothée.* — Curieuse préface du « Libraire au Lecteur ».

Parallèle entre le livret du P. Coton et l'*Introduction à la vie dévote.*

II. — Les origines et le but. — Le caractère littéraire et l'ori-

ginalité des deux ouvrages. Saint François de Sales l'emporte par l'art de la composition, le charme du style, l'accent personnel. — Le *moi* ne tient aucune place dans l'*Intérieure occupation ;* tour singulier donné aux conseils. Coton en fait comme la substance des prières que le lecteur ou la lectrice adresse à Dieu. — Exemples des leçons insinuées dans ces délicieuses prières. — Le Jésuite insiste plus que l'évêque de Genève sur le soin à donner aux enfants et aux domestiques. Il donne moins d'analyses psychologiques et de descriptions piquantes : son genre ne les comporte pas, son style pourtant ne manque ni de coloris ni de chaleur. — Oraisons et considérations passagères : « voyant les grandeurs de la cour ; contemplant un jardin ou parterre ; voyant une campagne fleurie ; jetant les yeux sur un miroër ; quand l'horloge frappe, etc. »

III. — Divisions, ordonnance et maîtresses pièces des deux ouvrages. Alors que saint François de Sales les indique et les explique dans ses préfaces, le P. Coton ne les fait pas ressortir. — Dans chacun des deux livrets, cinq parties, dont la principale est « la protestation. » Elle est plus poussée et de plus grand style chez le P. Coton. — L'âme guidée par lui est supposée avoir fait les *Exercices* de saint Ignace, la première semaine au moins. Les éditions françaises des *Exercices*, à l'usage des gens du monde commençaient alors à se multiplier.

IV. — Le P. Coton ne le cède pas à saint François de Sales en optimisme souriant. Il ne tarit pas sur l'abondance des secours offerts aux âmes : sacrements, oraisons, dévotions aux saints à saint Joseph, à la sainte Vierge, à l'âme de Jésus-Christ, et à son Sacré Cœur. — Il veut qu'on fasse bon visage même aux croix. — « Ni le crucifix sans la croix ; ni la croix sans le crucifix. » — Avant l'Évêque de Genève y avait-il eu « des centaines d'Introductions à la vie dévote, écrites en français et qui s'adressaient à tout le monde. » ? Le P. Coton en écrivit une et qui fut loin de passer inaperçue.

II

Le nom du P. Jean Suffren est souvent uni à celui du P. Pierre Coton. Il est resté célèbre, moins comme écrivain que comme prédicateur et confesseur de la Reine-Mère. L'éloge qui est fait de sa sainteté par le P. Lallemant. — Son grand ouvrage a pour titre *L'année chrétienne*. Importance qu'il donne lui aussi à *la protestation* à faire chaque semaine. Il y excite surtout à la confiance et à l'amour.

Son encourageante bonté dans les exercices de préparation à la mort, dans l'assistance qu'il donna à Louis XIII mourant 71-116

DEUXIÈME SECTION

SAINT FRANÇOIS DE SALES LE PREMIER DES GRANDS IGNATIENS DU XVII^e SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

SIMPLE COUP D'ŒIL SUR LA SPIRITUALITÉ IGNATIENNE ET SUR LA SPIRITUALITÉ SALÉSIENNE

I. — Parenté spirituelle de l'Evêque de Genève et de saint Ignace. L'auteur de *Saint François de Sales directeur d'âmes* l'a très bien mise en relief. Les Jésuites « vrais nourriciers de l'esprit de François » dans tous les domaines, y compris celui de la théologie dogmatique et de la théologie mystique. Il est « moliniste avant même la naissance officielle du molinisme, optimiste de propos délibéré dès sa dix-huitième année. » Sa vénération pour Lessius. — Disciple de saint Ignace, et comme lui « de lignée guerrière », François voit les fils du Saint se mettre à son école...

II. — Peut-on dire qu'il y a un système ascétique proprement salésien? François n'a-t-il été que le vulgarisateur de la spiritualité fondée sur l'amour? N'en aurait-il pas été l'organisateur? M. François Vincent tient pour l'affirmative. Jugement sévère de M. F. Strowski sur saint François de Sales *vulgarisateur*. Les reproches qu'il fait au *Traitté de l'amour de Dieu*. — Ce livre ne répond-il plus à nos besoins? Dans la pensée de François lui-même il n'est fait que pour les initiés; et pas de meilleure initiation que les *Exercices spirituels* de saint Ignace, où nous trouvons déjà « une ascèse de l'amour. » Ignace a frayé la route là encore à l'Evêque de Genève. — Pourquoi dans notre *Essai de théologie mystique* nous comparons à saint Ignace saint François de Sales, et à tous les deux le P. Lallemant et les grands spirituels de son temps 116-127

CHAPITRE II

SAINT IGNACE « MAÎTRE D'AMOUR ». PLACE QU'IL FAIT A L'AMOUR DANS SES « EXERCICES SPIRITUELS » COMPARÉE A CELLE QUE LUI FAIT SAINT FRANÇOIS DE SALES DANS SON « TRAITTÉ »

I. — « J'ai trouvé un maître d'amour. » — Impression que firent les *Exercices* sur les âmes d'élite au XVI^e^ siècle. — Impression différente éprouvée par certains spirituels de nos jours. — Le sermon de M. l'abbé Fragnière sur la *voie*. — L'amour dans les Exercices ne serait qu'une sorte de hors-d'œuvre... Il y apparaîtrait plutôt comme but que comme moyen et encore le but ne serait pas même énoncé dans le *fondement* — Il n'en serait question qu'à la dernière page du livre.

II. — Réfutation. — Pour saint Ignace l'amour est bien voie et terme. Place qui convient à la contemplation *ad amorem*, d'après les anciens Directoires. — Les sentiments du *Suscipe* au cours des quatre semaines. — L'amour, principe et fondement, écrit en langage d'action dès la première page. 127-143

CHAPITRE III

COMMENT DÈS LE « PRINCIPE ET FONDEMENT » SAINT IGNACE ORIENTE LES AMES D'ÉLITE VERS L'AMOUR DE DIEU. L'ÉCOLE SALÉSIENNE ET L'ÉCOLE DE LALLEMANT SONT LES HÉRITIÈRES DE SON ESPRIT ET DE SA MÉTHODE

I. — La vraie direction des Exercices fixée par la méditation fondamentale. — La dernière de nos fins dernières est de glorifier Dieu. — Saint Ignace ne parle du salut que subsidiairement. Dès la première phrase, *théocentrisme*, c'est-à-dire appel à l'amour de Dieu — amour de bienveillance qui s'exprimera par la louange, le respect et le service. — C'est l'équivalent des trois premières demandes du *Pater*.

II. — Orienté vers l'amour de Dieu le retraitant ne rebroussera pas chemin. — L'amour écrit en langage d'action dans la phrase du *tantum quantum*, dans celle de l'indifférence

et dans la dernière : « désirer et choisir uniquement ce qui procure plus de gloire à Dieu. »

En étudiant le Fondement, tenir compte des locutions adverbiales et des conjonctions, — L'interprétation authentique de cette page par le P. Nadal. — L'indifférence n'est qu'un conseil de perfection et une affaire d'amour. — Le Fondement des *Exercices* et le *Manuel du chevalier chrétien* d'Erasme.

Défense de la méditation fondamentale par le Docteur Barthélémy de Torrès (1554).

L'amour que M. Francis Vincent appelle « proprement salésien » est bien l'amour ignatien. — Mais aucun maître ne l'a fait comprendre mieux que l'Évêque de Genève. — Lallemant lui aussi et ses disciples sont des « maîtres d'amour ». 143-174

TROISIÈME SECTION

L'ÉCOLE DU P. LALLEMANT ET L'ÉCOLE SALÉSIENNE

CHAPITRE PREMIER

L'INDIFFÉRENCE IGNATIENNE ET L'INDIFFÉRENCE SALÉSIENNE LALLEMANT ET SURIN ADOPTENT L'UNE ET L'AUTRE

I. — Importance du mot et de la chose. — Le mot est susceptible de plusieurs sens. — Saint Ignace parle de l'Indifférence d'estime et de volonté. — Estaunié, dans l'*Empreinte*, donne de l'indifférence une interprétation ridicule et odieuse. — Sens de l'expression *se faire indifférent*.

Pourquoi le maître des *Exercices* montre dès le début à ses retraitants d'élite la nécessité d'en arriver là. — Comment il les conduit par le chemin de l'amour à se faire en réalité indifférents — L'esprit d'indifférence et ses applications dans l'ordinaire de la vie. — Un trait de la vie d'Ignace étudiant à Paris.

II. — Sens particulier que François de Sales donne au mot indifférence. — Pourquoi il n'en prononce pas même le nom dans l'*Introduction à la vie dévote*. — « On parle d'une façon aux jeunes apprentis, et d'une autre aux vieux compagnons ».

Les multiples « désengagements du cœur ». Quel est celui qui accompagne l'indifférence ignatienne, constituée proprement par *l'équilibre de la volonté ?* — Tout autre est la nuance spécifiquement salésienne de l'indifférence dans le *Traitté de l'amour de Dieu :* attente amoureuse de l'âme devant la manifestation du bon plaisir divin. C'est la volonté humaine passant et trépassant dans celle de Dieu. Une page — chef-d'œuvre de fine analyse — où François explique ce que n'est pas l'indifférence, et ce qu'elle est. Indifférence et résignation. — Exemples.

III. — *A.* L'entière indifférence que prêche Lallemant. — Il faut posséder Dieu pleinement: et pour cela se dégager complètement du créé, ne pas même s'attacher à ses grâces. — Conseils pratiques pour arriver à l'entière indifférence. — Combattre les inclinations, sacrifier les désirs et les espérances.

B. Surin adopte les vues de saint François de Sales, mais sans écarter celles de saint Ignace sur l'indifférence, trépas de la volonté. — L'indifférence grande perfection : « c'est la manière d'agir des plus parfaits. » — Grande sagesse : « louée même par les plus sages des philosophes païens », comparaison de la balance — Grande paix : « il n'y a plus de cause qui allume la passion ».

IV. — Cantique à la paix « torrents de paix qui enlèvent des chaussées, qui rompent des digues, qui enfoncent des barricades ». — Surin « un des plus grands lyriques du mysticisme ». 174-206

CHAPITRE II

« L'ABANDONNEMENT A DIEU » ET LA « TRÈS PROFONDE OBÉISSANCE D'AMOUR ». — SPIRITUALITÉ D'ABANDON AU DIVIN BON PLAISIR ; SPIRITUALITÉ D'ÉLAN CHEVALERESQUE

I. — « L'abandonnement à Dieu » un des grands mots de la *Doctrine spirituelle.* — Lallemant a dû l'emprunter à saint François de Sales — Fine analyse qu'en fait Mgr Gay : « s'abandonner c'est se renoncer et tout ensemble se livrer sans réserve et presque sans regard ».

II. — D'après Surin la pratique de l'abandon a comme trois degrés : le dessaisissement de soi entre les mains de Dieu; — le sacrifice de notre propre intérêt, jusqu'à nous compter pour rien ; — le renoncement à toute sollicitude pour s'en

remettre de tout à Dieu pour le temps et pour l'éternité. — Exclusion des désirs inquiets et des soins trop empressés, mais non point de la vigilance et de l'effort.

Le P. Lallemant applique surtout la doctrine de l'abandon à « l'entière résignation entre les mains de la Providence pour les supérieurs et les emplois ». — Belles pages où sous l'image de « Royaume de Dieu » il décrit la genèse, l'exercice et le mérite du saint abandon.

III. — En quoi diffère de l'abandon « la très profonde obéissance d'amour ». — Désir, choix, vouloir positif de ce qui est plus conforme à la divine volonté. — Ne pas délibérer trop longtemps pour les choses de peu de conséquence. — Autres le choix de la vocation, le dessein de quelque œuvre de longue haleine, autres les menues actions journalières. Même en choses de conséquence, après avoir prié et consulté, savoir se résoudre au nom de Dieu.

D'après Dom Lehodey, bon interprète de la vraie tradition ascétique, obéissance et abandon doivent marcher de conserve. — Celle-là fait faire « les grands pas » aussi bien que celui-ci. — L'obéissance à la Volonté de Dieu *signifiée*, moyen normal de parvenir à la perfection.

Bref, le saint abandon n'est pas la voie unique et totale. — Au laisser faire Dieu joindre l'action.

IV. — Que penser de la spiritualité ou, au lieu de s'abandonner purement et simplement, « on va de l'avant, on s'offre, on se consacre, on se livre »? La demande de la souffrance et l'offrande en victime à la justice de Dieu. — Ne pas les confondre avec l'offrande du Règne de saint Ignace, ni avec l'offrande de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à l'amour miséricordieux. — La spiritualité du Règne — spiritualité d'offensive généreuse et d'élan chevaleresque va plus loin que la spiritualité du pur abandon. 206-224

CHAPITRE III

LE MONDE D'APRÈS SAINT IGNACE ET LES GRANDS SPIRITUELS IGNATIENS AU XVII^e SIÈCLE

Divers points de vue auxquels se placent saint François de Sales et Lallemant quand ils parlent du monde — celui-là à des personnes séculières, celui-ci, comme saint Ignace dans ses constitutions, à des religieux.

I. — Qu'est-ce que le monde dans la réalité concrète, visée par Jésus-Christ et ses apôtres, quand ils le maudissent?

Diverses acceptions du mot. Le monde maudit par l'évangile et que les disciples de Jésus-Christ doivent traiter comme un crucifié, un pendu, c'est « la mise en train et les mettteurs en train des péchés capitaux. » — Pourquoi ne pas s'en tenir à l'indifférence ? pourquoi ni concession ni compromis ? Mgr d'Hulst « bataillant » avec certaines prières de saint Ignace.

II. — Les infiltrations mondaines : « Dans la religion il y a un petit monde », dit Lallemant. — En quoi consiste-t-il ? Les « marionnettes ». — Prendre plaisir à leur jeu c'est folie ; c'est péril pour la perfection des membres de la compagnie, pour la compagnie elle-même.

Les disciples font écho au maître. — Une page éloquente de Rigoleuc contre les religieux mondains.

Le P. Surin prend l'offensive contre le monde, en prêchant l'amour des mépris, à l'exemple de Notre-Seigneur. « Jésus-Christ sur le perron du prétoire de Pilate... nous enseigne à mépriser le monde et nous-mêmes... »

III. — Ces enseignements, l'Evêque de Genève lui aussi les a entendus, pratiqués dans sa spiritualité personnelle, et transmis aux âmes. — Les premières directions données à la baronne de Chantal : « Glorifiez-vous de n'être rien ; soyez bien aise que le monde ne tienne compte de vous... » Le monde déclaré par le saint « juge menteur, pervers et pervertisseur. » — « La cour, haute mer du monde est un gouffre, une sentine de vices et d'infections.. »

Est-ce là « une rigueur passagère » ? A t-il brisé dès le début de son épiscopat avec « cette grande école ascétique qui crut devoir pratiquer à l'égard du siècle une tactique de rigueur, de timidité rétractile » ?.

Examen des documents où l'on a cru lire cette attitude : aucune trace de l'évolution du saint jusqu'à la publication de l'*Introduction*, où il se montre sévère aux propos, faits et gestes des enfants du monde. Aucune trace depuis lors jusqu'à sa mort.

Se met-il vraiment en opposition avec saint Augustin ? L'Evêque de Genève tient qu'on peut se sanctifier dans le monde, c'est vrai ; mais d'après lui est-ce chose aussi normale et aussi facile que dans la vie religieuse ?

« On *peut* conseiller à plusieurs de se marier, voire aller à la guerre, qui est une profession si dangereuse. » Puisse-t-on avoir « une vertu si ferme qu'on ne soit point ébranlé à ce vent-là ! »

Les vœux de religion « grands moyens d'acquérir la perfection » 224-256

CHAPITRE IV

DE L'AMOUR DES CROIX ET DE L'USAGE DES PÉNITENCES. ASCÉTISME IGNATIEN. — ASCÉTISME SALÉSIEN

« Pâtir ou mourir ! » A l'école du P. Lallemant le mot de sainte Thérèse est devenu le mot d'ordre.

Réflexions du P. Surin à ce sujet.

I. — Pourquoi nous devons aimer les croix d'après la doctrine spirituelle.

1° Pour imiter les saints. Le don de force et leurs mortifications « prodigieuses ». Le P. Lallemant a commencé par les imiter avant de proposer leur exemple.

2° Pour imiter le saint des saints. A la rançon que Jésus a payée au Calvaire, l'apôtre doit joindre la sienne par les croix. Lallemant présente la mortification moins comme remède et expiation que comme moyen d'apostolat et témoignage d'amour.

II. — Dans quelle mesure avons-nous à demander les croix et à les chercher volontairement ?

« Dans les commencements de la vie spirituelle, ne pas demander à Dieu de souffrir. — Ne *jamais* faire de nous-même aucun choix *particulier* de souffrance ». « N'y entrer que par la vocation de Dieu ».

III. — Tempérament qu'il faut garder dans les pénitences corporelles. — Programme pénitentiel des jeunes recrues ; programme des vétérans. — Progresser dans la perfection n'est pas possible sans la pénitence volontaire — Lallemant et Surin d'accord sur ce point avec tous les spirituels anciens et modernes. — Le P. Lacordaire et le P. Faber. Mortification, joie spirituelle et perfection vont de pair. C'est un fait, c'est une loi.

IV. — La loi souffre des exceptions peut-être ? La spiritualité salésienne n'aurait-elle pas ce privilège de faire des âmes joyeuses et des cœurs parfaits sans imposer au corps la croix des austérités ?

Est-ce que saint François de Sales briserait ici avec saint Ignace et toute son école ?

Pas dans sa pratique ascétique personnelle en tout cas. Il fut un saint mortifié dans son corps et dans son âme. Attestation des historiens.

Mais, d'après M. F. Vincent, son expérience l'aurait assagi. Loin de dire comme sainte Thérèse, « ou souffrir ou mourir », il prêcherait toujours la modération dans les souf-

frances volontaires. La prudence utilitaire serait sa loi. — Accepter les croix, mais ne les choisir ni ne les désirer. « L'acceptation serait toujours supérieure au choix », même s'il n'est pas inspiré par le caprice ou l'amour-propre. Que faut-il en penser ? Est-il vrai que François ne conseille les pénitences corporelles que pour réprimer les tentations de la chair ?

Exemples et documents qui semblent montrer le contraire.

Comment les conseils de modération, inspirés par la sagesse, se concilient avec les conseils d'énergie et de générosité, inspirés par l'amour de Dieu et le zèle des âmes.

Les pénitences et la vie commune à la Visitation.

Pas plus que les autres saints et tous les maîtres de la vie spirituelle l'Evêque de Genève ne supprime les épines... il les dissimule sous les fleurs. Tout mysticisme orthodoxe a son envers crucifiant. Saint François de Sales, comme saint Ignace, porte la croix avec plus d'allégresse que Lallemant et les spirituels de son groupe 256-299

CHAPITRE V

LES GRANDS MOYENS DE LA PERFECTION DANS LA DIRECTION IGNATIENNE ET DANS LA DIRECTION SALÉSIENNE. — SACREMENTS — ORAISON — EXAMENS.

I. — « Les principaux exercices de la perfection sont les sacrements » (Lallemant). — Pourquoi ? Comment ? Une page de Lallemant sur les effets de l'Eucharistie — Lallemant et les siens, apôtres de la communion fréquente. — Réaction contre la communion récompense et privilège des parfaits. Ainsi marchent-ils sur les traces de saint François de Sales. — Ni pour les uns ni pour les autres les sacrements ne sont « avant tout exercices de gymnastique morale » mais « distributeurs de grâces », étant présupposée la préparation requise.

Quelle doit-être cette préparation d'après Surin ? Communion quotidienne, Communion précoce.

II. — L'oraison et les méthodes d'oraison.

Parallèle des méthodes d'oraison ignatienne et salésienne. Accord de saint Francois avec le P. Lallemant et

l'ensemble des disciples de saint Ignace. L'emploi de l'imagination d'après la *Doctrine spirituelle* et l'*Introduction à la vie dévote*. Pourquoi la question des cadres et des méthodes d'oraison n'est pas traitée à fond par Lallemant. Allusion et renvoi à « la bonne manière de prier de l'Evêque de Genève. » Est-il vrai que celui-ci ait une prédilection de plus en plus marquée pour « une manière purement intellectuelle de conduire sa méditation » ? La composition ou fabrication du lieu et les représentations imaginatives d'après le « Directoire des *Exercices* spirituels » et les enseignements de saint François de Sales. Accord parfait pour recommander l'usage et blâmer les abus. — A aucune phase de sa vie le grand Directeur d'âmes n'apparaît « comme partagé entre sa vénération pour saint Ignace et la nécessité de parer au danger » résultant de ses méthodes. Distinction capitale entre imagination et imaginations. Ce serait trahir la vraie pensée de l'Evêque de Genève que de transformer en doctrine *ne varietur*, les conseils qu'il donne à certaines catégories d'âmes scrupuleuses, troublées ou élevées à l'état mystique.

III. — L'examen de conscience — pierre de touche de la spiritualité ignatienne. — Importance capitale que lui attribue le P. Lallemant. Est-il vrai que saint François de Sales n'ait pas eu « une sympathie très vive pour l'examen dans sa forme ignatienne » ? — Distinctions nécessaires à établir entre examen général et examen particulier. L'examen particulier avant saint Ignace. Une page inédite du P. de Ponlevoy. Pourquoi l'Evêque de Genève met-il les âmes plus au large ? Ce sera beaucoup si Philothée observe les grandes lignes — en étant fidèle aux « retraites spirituelles, et aux oraisons jaculatoires ». L'examen particulier et l'éducation de la volonté. Initié à cette puissante méthode au collège de Clermont, le saint donne la même initiation aux âmes qu'il dirige 299-350

APPENDICES

I. — *Le Fondement de saint Ignace.*
La Vulgate — Traduction du P. Roothaan. — Traduction française 350-352

II. — Les *Exercices spirituels.* Autographe espagnol et premières versions 352-358

III. — *L'acte d'offrande* de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus

à l'amour miséricordieux : 1° Explication d'après la Sainte. — Comparaison avec des offrandes analogues. — 3° Cet acte suppose-t-il ou appelle-t-il infailliblement l'état mystique ? — 4° « La nuit obscure » de la Sainte de Lisieux 358-376

IV. — L'*agendo contra* de saint Ignace et l'*agendo supra* de saint François de Sales, d'après M. H. Bremond . 376-400

1068. — ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY. — 11-27.

240.9
P851

6202

POTTIER, ALOYS
AUTHOR

Le P. Louis Lallemant et les
TITLE Grands Spirituels de Son Temps
Vol.II

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Fr. Hagemann DEC 14	
	STORAGE - CBPL	

6202